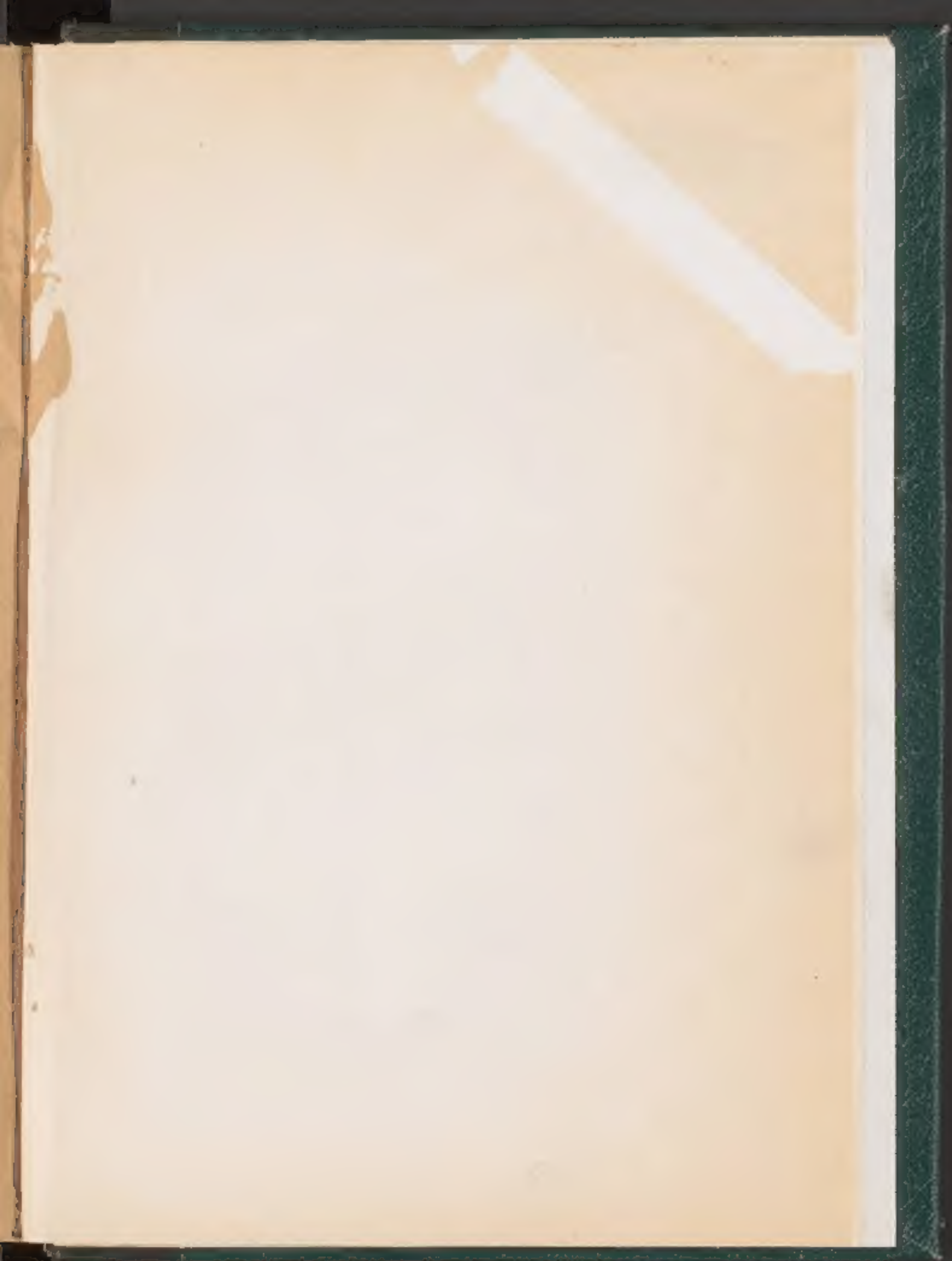




New York University
Bobst Library
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

DUE DATE	DUE DATE	DUE DATE



النَّهْضَةُ الْوَجُودِيَّةُ

تأليف

عبد الرحمن بدوي

مطبعة

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي بالقاهرة

١٩٥٥



Bobst

7

النَّهْجُ الْوَحِيدُ

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٢٥

BD

118

A7³

B14

1945

مجلد اول

مجلد دوم

مجلد سوم

فهرس الكتاب

الوجود بالزمان

الواقع والإمكان ٤١ - ١

الوجود : المطلق والمعين (١-٦) ؛ الوجود عند هيجل (٦-١٤) ؛ الزمان عند هيجل (١٥-١٩) ؛ الروح المطلقة (١٩-٢٠) ؛ المسائل الرئيسية لوجود عند هيجل (٢٠-٢١) ؛ قد هذه المسائل : الأولى (٢٢-٤٣) ؛ عند الديالكتيك الهيجل (٢٣-٢٨) ؛ الثانية (٢٨-٢٨ وما يليها) ؛ العكس والوجود وأيهما انتهى يضع الآخر (٢٩-٣٠) ؛ معنى الوجود وأقسامه (٣٠-٣٢) ؛ الموضوع والذات (٣٢-٣٤) ؛ الذات والإرادة (٣٤-٣٧) ؛ معنى الذات وأحوالها (٣٧-٤٠) ؛ الوجود لا يمكن أن يفسر إلا على أساس الزمان (٤٠-٤١) .

الزمان اللاوجودي ٤٢ - ١٢١

المذاهب الرئيسية الثلاثة في الزمان (٤٢-٤٣) ؛ أصول مذهب أرسطو عند أرسطو وأرسطو عند أرسطو (٤٣-٤٤) ؛ الزمان عند أفلاطون (٤٤-٤٥) ؛ نظرية أرسطو (٤٥-٤٦) ؛ الآن (٤٦-٤٧) ؛ الزمان والنفس (٤٧-٤٨) ؛ الوجود في الزمان (٤٨-٤٩) ؛ هود إلى الآن (٤٩-٥٠) ؛ السرمدية (٥٠-٥١) ؛ الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الزمان (٥١-٥٢) ؛ بين أرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة (٥٢-٥٣) ؛ نظرية إماميلخوس (٥٣-٥٤) ؛ نظرية أيرقليس (٥٤-٥٥) ؛ السرمدية عند اليونان (٥٥-٥٦) ؛ نظرية الزمان بين اليونان والمحدثين (٥٦-٥٧) ؛ نظرية ديمسيوس (٥٧-٥٨) ؛ الخصائص العامة لنظرية الزمان عند اليونان (٥٨-٥٩) ؛ نظرية المحدثين (٥٩-٦٠) ؛ نظرية الروح المرمية (٦٠-٦١) ؛ نظرية أوجستين (٦١-٦٢) ؛ نظرية المحدثين في الزمان : رأي نيوتن (٦٢-٦٣) ؛ رأي ليننس (٦٣-٦٤) ؛ مذهب كنت في الزمان (٦٤-٦٥) ؛ العرض المتغير (٦٥-٦٦) ؛ العرض الثنائي (٦٦-٦٧) ؛ خصائص الزمان عند كنت (٦٧-٦٨) ؛ قدنا لهذه النظرية (٦٨-٦٩) ؛ قد برجسون له (٦٩-٧٠) ؛ قد اشينجر له (٧٠-٧١) ؛ الزمان والرياضة (٧١-٧٢) ؛ النظرية النسبية في الزمان : خلاصتها (٧٢-٧٣) ؛ أصولها (٧٣-٧٤) ؛ نظرية أينشتاين (٧٤-٧٥) ؛ النتائج العامة لنظرية النسبية المحدودة والنسبية (٧٥-٧٦) ؛ نتائجها في سلمها بالفلسفة (٧٦-٧٧) ؛ قد هذه النظرية : عند كاسبروفيتش (٧٧-٧٨) ؛ عند برجسون (٧٨-٧٩) ؛ رأينا في هذه النظرية (٧٩-٨٠) .

تأليف هذا العرض التاريخي (٨٠-٨١) .

الموجود الثاني

الناهي الخالق ١٣٥ - ٢١١

التردية (١٣٥-١٣٧) ، لوحة مقولات جديدة (١٣٧-١٣٨) ، لوحة المقولات (١٣٨) .
 مقولات العاطفة : مقولة الألم (١٣٩-١٤٤) ، مقولة الحب (١٤٤-١٤٩) ، الخالق الأول
 والثاني (١٤٩-١٥٠) ، العقل (١٥٠-١٥٦) ، مدة المقولات بالزمان (١٥٦-١٥٩) ،
 نتائج بيان مقولات العاطفة (١٥٩-١٦٥) ، الفكر والعاطفة (١٦٥-١٥٩) .
 مقولات الإرادة : مقولة الخطر (١٦٥-١٦٥) ، مقولة الطفرة (١٦٥-١٦٨) ؛ الوجود متصل
 (١٦٩-١٧٦) ، اللامعقول (١٦٩-١٧٠) ، اللاهوتية (١٧٠-١٧٢) ، مقولة التعال (١٧٦-١٨١)
 مشكلة الإدراك الحسية عندما هي الوجودان (١٨١-١٨٤) ، مطلق الوجودان مطلق التوتر (١٨٤) ،
 إقامة مطلق جديد على أساس فكرة التوتر : إدخال فكرة الزمانية في تقسيم الأحكام (١٨٤-١٨٦) .
 التوتر هو لبداً للمطلق الجديد بدلا من مبدأ القوية (١٨٦-١٨٧) ، معنى الخلق (١٨٧-١٨٨) ، الجدة
 في الحكم والقياس (١٨٨-١٨٩) ، الأحكام الوجودية والأحكام القوية (١٨٩-١٩١) ، الحكم من حيث
 الكم والكيف (١٩١-١٩٣) ، معنى السلب (١٩٣-١٩٤) ، الجدة في القياس (١٩٤-١٩٥) ؛
 نتائج المطلق الجديد (١٩٥-١٩٦) .
 الزمان والخلق : الصلة بين الزمان وبين العدم (١٩٦-١٩٨) ، مشكلة العدم (١٩٩ وما يليها) ،
 لقد رأى برجنسون في العدم (٢٠٠-٢٠٧) ، معنى العدم عند هيدجر (٢٠٣-٢٠٥) ، لقد هذا للمعنى
 (٢٠٥-٢٠٦) ، نظريتنا في العدم (٢٠٦-٢٠٩) ، نتائج هذه النظرية (٢٠٩-٢١١) ، الزمان
 هو صلة الاتصال بين العدم والوجود (٢١١) .

التاريخية الكيفية ٢١٢ - ٢٣١

الزمان والتفصل (٢١٢ وما يليها) ، الذاكرة والزمان (٢١٤-٢١٦) ، التفرقة بين آفات الزمان
 (٢١٦-٢١٨) ، الإمكان أسبق من الواقع (٢١٨-٢١٩) ، المقولات تعبر عن الآفات الزمانية
 (٢١٩-٢٢٠) ، الإشكالات والأعطال في فكرة السرمدية (٢٢٠-٢٢٣) ، السرمدية وم (٢٢٣)
 لا وجود للأزمنة من الزمان (٢٢٣-٢٢٤) ، العدم (٢٢٤) ؛ الزمانية أسبابها (٢٢٤)
 (٢٢٥) ، الأولية بين الآفات (٢٢٦-٢٢٩) ؛ وحدة الآفات (٢٢٩-٢٣٠) ؛ الوجود
 تاريخي وتاريخيته كفية (٢٣١) .

تصدير عام

غاية الموجد أن يجد دارة وسط الوجود - وعلمها صورة احتمالية بذهب مصر ما
فيه الوجود على أساس الزمان - وحاولنا بحسن هذه الحارة للإيضاح

عبد الرحمن بدوي

١٩٤٣ - ١٩٤٤



الوجود بالزمان



الواقع والامكان

وجود انسان سے جس امر سے وہ ایمان لائے، جسے علی بن ابی طالب

قال حزن و غم ، و الحزن صفة . جلد و معدن و حزن متعلق و وحزن معدن

أما المطلق فمقتضى خصوصية الشخصات ثلث (١) أولها أن تصور عدم
التصورات أو كقول الله (٢) "هو أكثر الأشياء كلها عموماً وكلية، وهذه
الكلية ليست كلمة حسن، أي أن "وجود ليس حصراً ضمن الموجودات باعتبارها
خاضعة للتقسيم إلى أجناس أدنى وأنواع؛ وإنما هي عليه فوق كل حسن مهما كان
دخله في معنى، ولذا تمت استبعاد هذا النوع من الحدود ذاتها عنه معناه، أي
تحت لى تعالى عن المفردات الأخصية؛ فتصبح مدخول على كل الموجودات ثلاثاً
استثناءً وعنه في هذا أن معناه "وجود ليس صفته تحدد "تصوراً أو ماهية، بمعنى أنها
شيء يضاف إليه معناه، كما هي حال ما عساه إلى كل حد مدخل تحت المفردات،
وما هي كما يقرر كذا (٣) "وحد وصف شيء أو حيدت في ذاتها، ولذا
لا مترادف هو محمولاً حصصاً، وسكن هذا عموم ليس معناه "توضيح من ما عكس،
هذا تصفه، ثم "تدقيق" عموم "أخصها"، ما عساه إلى معرفة المراد
"تدقيقه" على الأقل

وهذه لكيفية حسابها بستمائة عدد فبنيها هذا مضمون الآية بحد، لأن الحد في حساب
العرب والفصل بمعنى، فكذلك الوجود لا يدخل كإحدى الحركات الحساب ما راسم
أعو لأشياء. وليس في حساب الفصل بمعنى، لأن غير متعده، لأن تلك إذن

[illegible]

(۴) - در همه موارد باقی مانده = ۱۰۰٪

١٠٠٠

(ف ٢) من كتاب « ما بعد الطبيعة » وفي حضور أوسطنى كان أصحاب لرعة
الافلاطونية من هذا الفريق ، خصوصاً الكوب ريجين وإيكيرت فليكهوت مثلاً
يرى أن الوجود عما هو وجود واحد ومطلق ، بل هذا وجود أو ذاك ، أعني المتعدد
نظائر ، ليس لدى وجود حقيقي (١) أما في عصر الحديث فأهم من عني هذه المشكلة
هو هيجل ، ونصراً إلى ما له من أهمية خاصة بالنسبة إلى ما يريد أن يصل إليه ، وما
يود أن يتحدث عنه في شيء من تفصيل

وهنا لابد أن نشير أولاً إلى أن فكرة وجود عدد هيجل قد مرت بدورين
مختلفين دور كان فيه فكرة حصة عنه وهو الدور الأول ، الدور الثاني كان
فيه تغيير تكاد أن نحن إلى الوجود ، وذلك في الدور الثاني ويمثل الدور الأول
خصوصاً مؤلفات شلر و« في المصوكل آخراته » وفي هيجل يقول أولاً إن
فكرة الوجود المطلق أحصت ما لا يهانه من المرات من هذه المقولات ، وهذا
الاستعلاء ، وهذا الصانع المطلق للوجود ، هذا هو ما يفهم المرء فيه ، يجب أن يكون ،
ولكن لما كان كائناً ، يجب ألا يكون كونه بالنسبة إليها ، فاستعلاء الوجود معناه أنه
كائن ، سواء أكان ذلك بالنسبة إلى شيء أم يكن إلى الموجود يجب أن يكون شيئاً
مستعلاً عما وراءه لاستعلاء ، وفيه لا تقوم الرضاة بساوية بطريقة ضرورية (٢) ،
وهذا الوجود هو في ذاته الامر ، المطلق ، أو ، الله ، أو هو تعريف الميتافيزيقي لله
، لأن تعريف الله يوجب من غير عن طبيعة الله في الأفكار عما هي أفكار ، والمصوكل
يشمل كل الأفكار طالما استمرت في صورة الفكر (٣) .

ويذكر هيجل لا يعب عن هذه - عه فلاصونه إلى أثرها في دور اشبال ،
وثنى سراها واصحه في ثلثه لأنها من بعد عدد هيرت ، بل يتطور حسب لظفر
إلى هذا الوجود لمطلق باعتبار فكرة حاوية أحسن ، إن الوجود الخاص أو المطلق

(١) مؤلفات إكهرت اللاتينية طبع ٨ - وظله ، من ٥٢ من ٥٤٣ . مخطوطات تاريخ ومراجع

من مكتبة في حضور ٥ - من ٢٥٠ - ١٨٨٦

(٢) هيجل ٥ - من ٥٤٣ - ١٨٠٧ ، من ٢٨٢

(٣) هيجل ٥ - من ١٤٩ - ١٨٠٧ ، من ٨٥٥

أول المقولات، أو أول الأشياء، لأنه من ناحية فكر خالص، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات، بسيطة وغير معقدة هو مباشرة لأن هذه الأول لا يمكن أن يتوسط له شيء. كما لا يمكن أن يحدد أو يتعين أكثر مما هو وعلى ما هو عليه وكل ما نستطيع أن نحدد به "وجود المطلق هو أن يكون إنه الموقوتية حاصه أو استويته المصقة" فهو لا يدل على شيء بالذات له وجود معين ومن هنا يمكن أن يمت بأنه تجريدي صرف.

ولكنه إذا كان تجريدياً حالاً، فهو ولا وجود سوى... لأنه سبب حاص، والسبب هو اللاوجود. وهذا يعنى بنا إلى القول بأن الوجود واللاوجود سائر، أغنى أنه لا مجال للفرقة إذن بينهما (١) أجل، نحن نفرق بينهما، ولكن بفرقة اسمية لفظية غلبت، لأن كل تفرقة تتضمن شيئين، وأن بينهما صفة يوحدهن في واحد دون الآخر ولكن لوجود كما رأينا حدود من كل صفة، وكذلك اللاوجود، فليس ثمة للفرقة بينهما إذن من معين وفصل عن هذه ذات حين يفرق بين شيئين، فلا بد أن يحد ثمة شيئاً مشتركاً بينهما يسدحان تحته فإذ فرقا بين نوعين فإن ثمة شيئاً مشتركاً بينهما هو الجنس الذي يسدحان سوياً تحته وفي حالة الوجود الجنس واللاوجود الصفر ليس ثمة شيء مشترك يمكن أن يقوم عنه التفرقة، فلا نحن من هذه الناحية كذلك إلى التفرقة بين الاثنين ونحن قد اعتدنا أن نطرق إلى الوجود باعتباره أنه المعنى المطلق. وإلى اللاوجود باعتباره الصفر المطلق وسكنا أو أمف صفر، فطربا إلى عالم ككل، لا نستطيع إلا أن نقول إن كل شيء موجود، ولا شيء أكثر من هذا وفي هذا نحن نهم كل نوعين وتحديد، ومعنى هذا في نهاية الأمر أننا نطرق إلى "وجود نفسه كأنه حاو هير، أن هو واللاوجود سواء وربما طربا من ناحيته أخرى إلى اللاوجود، فإنا لن نستطيع أن نحدد فيه شيئاً، وكل ما في وسعنا أن نقوله عنه أن

Absolute Indifference (١)

(٢) هيجل: علم المطلق، ك ٩، مجموع مؤلفاته، ج ٣، ص ٧٤: الوجود الخالص

واللاوجود خالص، ص ١٠١، و ١٠٢

يقول إنه سي - أي هو موجود غير معين - وخلاصة هذا كله أننا إذا حاولنا الوصول إلى وجود معين - نفس الشيء - فلا جد - وإذا حاولنا الوصول إلى الوجود - نفس الشيء - فلا جد -

[illegible][illegible]

بسمه تعالی . حمد و ثناء فی حق تعالی . آمین .

نفسه ، لأن كل معين ، كما يقول سيبويه (١) سبب • سبب هو لا وجود ، كما قلنا
من قبل ، ذلك أن الوجود المطلق حين يتعين في العبر يصير واحداً ، أي كونه
في مقابل شيء معين عنه ، لأن التعيين معناه التحدد ، وتحدد معناه وجود حد ، ووجود
الحد يقتضي أن يكون منه ، آخر ، وهذا لاخر أو تعبر يقوم بالثبوت ، وإن كان
دا وطبقه ضرورية في وجوده ، لأنه لا يعود تعين بدوره ، والحد من أجل هذا تضمن
تناقضاً في ذاته : فهو من ناحية يعين حقيقة الشيء الموجود ، من ناحية أخرى هو وجود
لا يحد معيماً إلا إذا كان له حد ، ومن جهة أخرى أحد سبب حد شيء ، لأنه سبب
على تعينه أو الآخرية ، وهو وجود وسبب أو لا وجود معه ، ومن هنا يدرك فيه
صانع التعارض الديالكتيكي بين كل ما في وجوده عند حد.

وهذا يعني مصدر التناهي في الوجود ، فالتناهي معناه أن شيئاً قد قد عن كل
وحد في معناه ، وعلى هذا في بحر وجود شيء وجوداً حقيقياً تضمن لنفسه
بالضرورة ، بل إن اللامتناهي لا بد له ، من أجل أن يصح موجد أحده ، أن يحصر
نفسه للتحدد الذاتي

وهذا التناهي يقتضي بدوره من التناهي ما لا بد له من معين في وجوده
يستلزم الحد ، والحد يستلزم تعبر ، وهذا هو بدوره وجوده معبر ، وهو نفس سببه
حداً وبدوره يستلزم تعبر ، وجوداً حقيقياً ، وهكذا استمر ، فالتناهي في
سلسلته لا ينهي من الموجودات نفسه وإنما هو التناهي نفساً ومعناه حقيقياً ،
من سببه يجعل بأنه اللامتناهي القاسد أو اللطاف أو الشيء لأنه من الأسباب
المتناهي ، ولا يلتزم التناهي أن ينشئ من جديد كما كان سبب على حد التحديد
باستمرار دون أن يكون في الوسع القضاء عليه أو يحصر فيه أو يحد ، على
بأنه هذا النوع من التناهي في حده نكر تحسب فحين يصح حد ثم سببه ،
إلى حد آخر ، وهكذا باستمرار ، وهذا شيء تعبر ، فالتناهي لا يحد

منطقة المساهي من يدو رائد في دائرة من سبب على المنكر المخرج وليس
للعلمه أن تشع بسبب بدا المنكر الخوي. وإما الفلسفة الحققة هي تلك التي تشتغل
دائماً بشيء عيني متموّت حاصر دائمي معار احصور

أما اللاماهي احصى فهو ديب "شئ" من اندراج الاخر في ابدات. بحيث لا يكون
الاخر حياً. بالتالي صدى من حياً مكوثاً بوجود الدب وهذا يتم بالامساك بطرق
العملية. دون أن ندع أحدهما من الاخر. وذلك أن الشئ المتغير يتغير إلى
بعضه وسكن هذا البعض أو لاخر. يتغير أيضاً إلى آخر أو بعضه. وهو هذا عيه
يعود إلى الأصل. ويد يد مع حد الذي وضع في الحد الأول من العملية. وما دام
شئ الذي وضع به هو بعضه شئ الذي تغير أو لا. لأن لكلهما صفة واحدة
بأدات أو لا وهي أن يكون غير تد. غير مسحه هي أن شئ وهو في ضربه إلى آخر
يد يتغير نفسه وهذا لا يثبت إن ادب في طريق تغير ثم في الآخر. هو اللامناهي
احصى أو في صفة نفسه ما يتغير هو لاخر. وهو يصير آخر لاخر. أن يكون
هو هو نفسه فيكون ديب من وجود. هو في شئ. قد عر من حديد. وجود كل
مكتشف بذاته. هو ما يسميه بعض باسم. لوجود ابدان. وهذا الوجود ابدان
هو ماسر. وإشاره من ابدات إلى الدب وهو الواحد. ولما كانت هذه الوحدة
حالة من كل شيء. بها وبها انتهى الآخر أو الغير عن ذاتها كما أن هذا الوجود
بذات هو كيف تام. والاعتراف نصم وجوداً مصفاً مجرداً. ووجوداً محولاً.
باعتداه وجوداً سطحاً مصفاً. هذا بذاته. وباعباره محولاً أو مكثفاً وكيف.
يكون معياراً ولكن ليس في هذه احدى من معاماتها - أن شئاً مختلفاً عن
آخر - من لامنها. لأنه شتم على غير قس في ذاته. وحلاصه هذا كله أن الوجود
الذاتي أو الوجود بذاته قائم بنفسه. مستقل عن غيره متمركم حول كيان. وما عداه
تسوي باسمه فيه. ويدنا أياً الوجود المعين يتغير بغيره وبغيره. يرى هذا الوجود
لذاته لا يتغير إلا بنفسه ونفسه. ومن هنا يبدو خالياً من السلب

والتي هي الأوصاف عند الوجود لذاته هو الأنا. فنحن نعرف أنفسنا كاشياء

موجوده مسقطه في السه من غيرها من الموجودات ، وشعر بمسا كاشه فيه شبر
إلى - ها باستمرار وبغير هديه في الآلهة إذن على كثرة صفات التي وحدناها في
وجودها أعني إمام مبادي ، والإلهاد من بدت إلى باب والابهي الحقيق ،
وباحية ، 'وحده' بأخصب معانيها ، 'واقع' أن 'وجوده' هو الأساس لكل
انصواب العليا المعروفة باسم مبادي أو اشخصه

ومن هذا كله من أن مبادي في صفة وجوده عند هذين ثلاث - مرات الأولى
درجة الوجود المطلق الخالي من التعيين ، والذي هو التالي لا وجوده هو على مجرد ،
والثانية درجة الوجود المعين من واحد ، بالتالي هو يتضمن شي ، ولا أحد ، ولكنه به
داحد هو متناه ، والثالثة والأخيرة درجة من الوجود هي مزيج من بدرجتين الأولى
فيها جمع بين الكلية والتعين على هيئة الواحد ، من مجرد - مبادي على هيئة الفردية ،
وسلب للأحرار مع اتخاذ صفة اللاتماهي الحقيق ، والآلهة في رتبة الالهة به ، والثانية دائره
العبودية والاختلاف ؛ دائرة الوجود المدعوم الأساس في الوجود بطلان حرية الالهين ،
أو حرية موصى ، وفي 'وجوده' معين تسود ضرورة 'أما في وجوده' لصفه ، وحده به
حرية تعين بالذات

ولكن هذه الدرجات بسبب درجات في مراتب الوجود - مرتبه ، مدد ، متعدياً ،
وإنما تأتلف كلها في وجوده بضمها جمعاً هي وحدة ، 'تصور' ، 'كل' - درجة من هذه
المراتب إذن شتم في الآن نفسه على المراتب الأخرى ، 'واسم' هو الذي
في هوبه مع نفسه مع هذا الوصف صريح ، وهو أن يتضمن في الآن نفسه ثلاث من
الجزئي والفردى . وكذلك الجزئي هو المختلف أو الصفة لمعبه ، مع هذا الوصف
وهو أنه في ذاته كلي وفردى . وبالمثل ، يجب أن يفهم الفردى على أنه - 'أو موسوع'
(بالمعنى المنطقي) يشمل الجنس والنوع في داخل ذاته وبه وجوده حده من - وهذا هو
الاتحاد الذي لا يتعصم ، الاتحاد الصريح أو المتحقق لا يتعصم ، 'تصور' ، في أحده ل
احتلامها - وهو ما يمكن أن سمي وصوح ، 'تصور' ، 'الذي لا يحدث فيه أي تغيير'
عمماً أو انقطاعاً ، 'وكبه' 'تص' 'تص' 'تص' ، ومعنى هذا - 'تص' 'تص' 'تص'

يكون المراد هو كل شيء ككل واحد من الأشياء ذاتها من جهة لا
 عند شلح شيء من - و - ، لا يجوز له هذا لا بد من نفسه ، بل من جهة
 أن لفردة أو شخصه لا وجود لها إلا في حق كنهه ، كنهه ، صوره ، ثم بدنه ،
 ، شيء ، الحقيقى ، ، واحد هو كل شيء من جهة صوره ، ثم بدنه ،
 هو الأول الحقيقى ، ، الأشياء ، شيء ، ثم بدنه ، صوره ، كنهه ، ثم وانحى أمراً
 بها ، والذوات ليست هي التي تلحظ المحرك بل على المراد في الوجود ، واما
 هو الفكر أو العقل أو التصور ، ، صوره ، ثم بدنه ، واحد هو ، كنهه ، في كل
 الوجود ، وهو الذي يقوم على هيئة الذات ، والآراء ، يقوم في مشاعره وليس
 الأمر في هذا المفهوم أعلى الذوات ، بل بعد من موضوعات الموجود في الخارج
 أو أوقائع المنطق عن الشعور أو الصميم ، فهي الأخرى ليست جوهر أو شيء
 موجوده بدنه ، فأنه أبعدها ، بل كل قيامها ووجودها بواسطة الصور ، أو
 الصورة ، أو الكلى منطق ، وما هي إلا كبريات وارتباطات من ، فأنه لا يمكنه
 الصورة للتصور

والنتيجة لهذا أن الفردية ، بمعنى الشخصية ، ليست ذات قوام حقيقى ، المراد ، بل
 لا يمكن أن يكون هذا الواحد حقيقى مستقلاً بنفسه ، بل هو الوجود المنفرد على هذا الالتماس ،
 لا يكون ما هو حقاً إلا اعتباره بمحيطه من الأشياء من الوجود ، أما إذا صبح من
 هذا المجموع ، فإن بدأت أو حده لمفردة له حده هي في ذاتها حده حقيقى ،
 ، ووحدة شخص واحدة هي ، بل نحن هذا ، و - حيث حقيقى ، واحد ، حقيقى ،
 وعنده تمكنه أنه غير جوهري لا تفصل إلى أن بناء حقيقى ثابت ، و - شخصه
 الحقيقى هي تلك المسككة من مجموع منطق ، فرديات ، مرة المنفردة ، المجمعة في
 أن واحد في ، كنهه ، واحد مختلف غريب عنهم ، حقاً إن هذا المركز من أحد واحد
 حقيقى منفرد حده شيء ثابت ، بل تلك شخصه هذا ، كنهه ، و - كنهه ، عن المحرك
 من حده فرديتها ، شغل عن مفهومه كلى ، من هذا حيث أن بعد الحقيقى الحقيقى
 الجوهرى ، فضلاً عن كنهه ، و - حده ، كنهه ، في ، كنهه ، حقيقى ، منطق

وطاهر من هذا أن متصور كل فعل سحره عملي و عقليه هاهنا أولاً أن هذا
فعل مفود بمطلق لتصور الصوري الذي يسميه الروح . ثانياً أنه خارج عن
الزمان ، لأن عمليه التطور انصقي أو تدياكتيك ، هي كانت تشتمل على نوع من
الحركة . فإن هذه الحركة ليست حركة فردانية بمعنى الزمان والمكان ، بل حركة
عقلية تتم في ملكة الروح العائنه عن ملكة الطبيعة . وهذا لا يخص لمفرد الزمان
والمكان ، مادام هذان لا يطفعا ، لا في ملكة الطبيعة أو سحره إلهي حده أنه قد يراه
كما أثبت ديك كيت

وهذا هو السر في أن الزمان عند هيجل لا يقوده شيء ذو ضرورة وكيف يكون
له دور في مذهب عمل التطور تصوراً سطفاً حاصفاً ، هو من دور حداثه تدياكتيك ،
ويطر الى الحقيقة الواقعة على اعتبار أنها روح ، أو ضرورة ، أي ما هو حكم
تعبيره خارج عن الزمان ؟ والأمر كذلك بالنسبة إلى المكان . وقد يقول هيجل
« إن المكان والزمان عندنا مفرد سطفاً في أعيننا حده ، ولأننا نتخيلها هذه
الشكل لا نستطيع إلا قليلاً جداً كما أن لا نفقد مفرداتها إلا نفس حد كذا (١) »
وراه يصفهما إلى مدان أطوارهما ، « يفترهما من ساحتها (٢) » ، « وحسب ما يريد
تجديدهما يقول إن كلاهما متحرك (٣) » ، أوهما يكادان « يتصار انطلق (٤) » ،
ويضاده أو صبح يقول إن كلاهما كثره وتعدد ، أو خروج عن الذات ، أو سيلان
أو كون مستمر ، بمعنى أنه مركب من وحدات ممتدة ، هي نقطة بالنسبة إلى
المكان ، وهي لال بالنسبة إلى الزمان ، ولكن هذه لوحدات على اتصال لأن النقطة
هنا ليس من شأنها أن تفصل في سبيل الوحد المتصل ولذا يمكن أن يفصل عن النقطة هاهنا

(١) هيجل : فلسفة العقل ، ص ٢١٢

(٢) مؤلفاته : ص ١٦٥ ، ص ٦٧ .

(٣) *abstrakte ausereinander* . راجع : « حائرة العلوم الفلسفية » ، ص ٢٠٠ ، بولاند : إلين

ص ١٩٠٦ ، ص ٢٥٤ وما يليه .

(٤) مؤلفاته : ص ١٦٥ ، ص ٢٢٤

١١. وحدة. أو. موضع. كما قال كشت^(١). أعني أنها ليست بديات مقدار، وليست
صورة. كما أنه تعالى: **سنة** أن يبي. أو. حدود انفصال، وإنما هي معيتها ما يليها وهذا لا يمكن
أن تفصل عنها. وقد تنسب الواحد في الأخرى. وكان كشت في وحدة. أعني
أن. فإن لابد من هذه مواضع وحدود. وقد تنسب في زمان في انفصال.
من هذه الوحدة. كذا في الوحدة.

وإن كان هذا. كما من زمان والمكان. في صديهما. كذا في الوحدة. من ذلك
إلى أن حركه. عدد هج. بدل حصول. أعني حركه. ثمعه الخاصة بالذات. كشت
و. توقف. أن. من هج. من حركه. حركه. ثمعه. أو حركه. كشت.
و. حركه. ثمعه. أو. ثمعه. وقد كان مذهب هج. كما أن مذهباً مطلقاً من أفعه
إلى أنه. فمن عصي. لا يمكن هذا. من حركه. مذهب. حقي. ثمعه.
و. ثمعه. كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.
و. كشت. بقتله. ثوب. زمان والمكان. في داخل. بعض. لظن
من. بقتله. أو. الصور. أو. الروح. و. تراها لا يمكن أن تفصل عن الزمان والمكان
من. بقتله. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.
و. كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.
و. كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.
و. كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.
و. كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.
و. كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.
و. كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.

(١) كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.

(٢) كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.

(٣) كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.

(٤) كشت. حركه. حقي. لا بد أن. في داخل. الصور. و.

رفع النقطة يؤذن خروج غير ممكن لمكان. لأن التشدد، ضد بعبه النقطة وهذا
السلب للسلب، باعتبار دورى سبب الأحكام فعبه هـ لزمان عند هـ نحن واد كان
هذا كله معنى، فلهذا يمكن أن يكون، كما يقول هيدجر، إلا هذا: وهو أن وضع النقطة
بعبها لنفسها هو الآن هو هو الآن، لأن الذى هو الحاضر، وهكذا على التوالى،
وكل نقطة حين تصبح هى تصبح الآن، فلهذا النقطة إذن لها لزمان حقيقة،
فما كان التمكن فى نقطة أو كان هو فى الآن نفسه يمكنه أى الآن والسحر من
الآنات، كان المكان هو الزمان.

وعلى هذا أصبح أن عدد صفة الزمان هو مكون من ثبات يرفع كل آن
من الآخر، وبذلك نقول عنه نحن إنه وجود الذى ليس موجود باعتباره موجوداً
واعتباره غير موجود هو موجود فى "الآن" المعين، ومعناه أيضاً وأوضح أنه يعبر
من لوجود فى "الآن" أو من هذا وجود إلى "الآن" وجود بمعنى أن وجود لزمان هو الآن
بعبها أن كان آن ليس هذا الآن، فلو كان كان قبل غير حاضر بعد، أى كان
لا وجوداً

وأبعاد الزمان ذاته، خاصة، بالذات، الماضى، فما الحاضر فيقول عنه هيجل
ما قاله عنه من قبل، فليس من أنه يجرى فى ضاه مستقر، كما يعقده أيضاً بأنه نتيجة
الماضى وحده عنه، كما يستبعد عنه مستقبل، الحاضر تاتى وهذا يعقده الحاضر
أهم خطاب من الزمان، وفى واقع الأمر، فلهذا يقول عن الزمان بمعنى الإبحر: إن
الحاضر هو الحد، لموجود، فمما قبل ومما بعد، موجودين، ولكن الحاضر المعنى هو
نتيجة لماضى وحاضر ومستقبل، وحده الحقيقى فى هو، بهذا، الأبدية (١).

وكما لاحظ هيدجر "بحر" فانه يحضر نظرية لزمان هذه عند هيجل عما هى عند
أرسطو، ويذكر أن حده هو فى الآن، ويذكر أيضاً أن لآن كحد، وهذا
الآن على أنه "نقطة"، وأرسطو يقول عن الآن إنه الشيء المعين أو الهذا، وهيجل

(١) دورته، ص ١١٥، نسخة ٢٠١٩، ملحق.

(٢) دورته، ص ١١٥، نسخة ٢٠١٩، ملحق.

ينعت الآن بأنه الهدا المطلق؛ أولها يربط بين الزمان وبين المكرة . و شئ تركب دائرية الزمان . وأرسطو بدوره لا يخرج فكرته عن الزمان عن فكره . إن من العامة لشأنه ومع هذا فإن بينهما في هذه الناحية . فأكبراً من حيث الروح العامة لمذهب كل فذهب هيجل كما قلنا عقلي تصويري منطقي . ولذا لا يلعب فيه الصيغة ولا الحركة . أما ظاهراً ، فما مذهب أرسطو من روح روح طبيعية واضحة . وسيبغة هذا أنه يقرأ إلى ارتباط الزمان بالحركة والصيغة على نحو الذي بيده . فإن الزمان يلعب في مذهب أرسطو دوراً خطيراً . ومن هذا كرس به نصياً وأقرأ من البحث ، بل لا تكاد أن تكون له أهمية ظاهرة عند هيجل ، ولذا كاد أن يجهل . من ناحية انصيحه

أما من ناحية الروح ، فقد اضطر هيجل إلى أن يعمل بمرس شيئاً من الاعتراف وذلك أن الصورة أو الروح لكي تضمن مضمونها على هيئة حصاره أو دين أو من أو قانون لا بد لها أن تمر في زمان . وسرها في هذا الزمان هو روح من كفاح الروح ضد نفسها لتوكيد نفسها وتغلبها في سبيل تقدم الماضى قديماً نحو حياة التطور . ألا وهو وصول الروح إلى حصيل تصور لها لخاص وامتناع . أعنى طيورها لكل ما شهد عليه من مضمون . وهذا السير لا يتم في مقدمه . لا بلغصه على هذا الآن . وفيه للوصول إلى آن حديد ينسب بدوره . وهكذا يستمرار . فالروح في تقدمها إلى ملك لسبب ، وللب لسبب هو الزمان . فالروح والزمان . إذن من هذه الناحية متحدان . والروح بخورها إلى الزمان . والروح والزمان معاً يكونان نتائجاً . وما لتاريخ بمصداق الأسمى إلا الروح وهي تعرض نفسها في الزمان . كما تعرض الصورة ، نفسها على هيئة طابعة في المكاتب . و . ما إن هذا المعنى ليس بعد ذلك الزمان . إن الذي عناه من قبل على هيئة تخرج دار واعضاء . وإعنا هذا زمان . وحتى ، إن صح هذا التفسير ، حصص على . شتم في داحه على كل ثم كساب الروحانية والتجديد الواقعه التي تمت في الماضى والتي ينبغي عليها في الحاضر ثم مستقبل . وعنى من زمان سلخ الروح كمال واقعتها . وحلال هذا منظور . فله تؤكد صورة كل معده وحده كل ما في مضمونها . وتسمى شعوراً بذاتها . ونصيح : خوداً ما هو يادت على هيئة وحده

والكه عراك يثنى في الخطوة تاليه ولا يست أن يرفع ، ثم يعود من جديد ، وهكذا
باسم ار . ولكن النتيجة العامة هي تطور المتعة لروح المصلحة على مدى " ما " إلى
أن تلعب في النهاية تمام املا كما تصور ها ، وكأن شعور ها بداها

٢ - أن الشخصية بمعنى انساب المعرفة عذمة نفسها ليست بدأت وجود .
وإنما وجودها وجود عرصى ، ليس إلا نسبة إلى روح المصلحة أو " صورة " .
كما لها . وهي ليست عضواً حياً حقيقياً في تطور هذه الروح ، بل أداة من أدوات هذا
التطور ومعبود عليه يمر بحسب . والحد من ليست بالمعنى الحقيقي لها ، أنها هذه الإمكانيات
المطلقة للذات المعقدة لأن يكون بعد أو لا . وإنما حده هي حدود على روح المصلحة
على خلق مظاهر تحققها .

٣ - أن الروح المطلقة تعرض نفسها في الزمان كشيء . نخرج مصورها ، ولا
تلبث حين يتم كمال شعورها بذاتها أن تنفيده كبد " " تنفذه بمجرد " " .
والزمان نوعاً لهذا شيء . وصول على روح المصلحة أو عشاء من به دون أن يكون عصاراً
جوهرياً في تكوينها . دون أن يكون له أدنى في كيف مصورها وحدث بحري
تطور ها . ولذا يمكن أن يقال إنه عارض حاد حتى صدى لا حصان . روح بحسبه
شأننا قيمة لها ، كما أنها لا تحس شيئاً إن فقدته ، الأخرى بها أن تفقد . " " .
الطبيعة هو أن تقتل نفسها نفسها ، وأن تحطه قشرة الملائكة المحسوس ، وأن تحرق معها
مثل العرقس ، كي تخرج من هذا التخرج شابة على هيئة " " روح " " .
كتاريخية لا جوهر حقيقياً لها ، أغنى أن التاريخية المحددة . " " .
توحيدها المشو له لفرية صادرة من حدية من ناحية وعن الوضع الزماني من
ناحية أخرى . ليس ها معنى في هذا الصدد ، لأن الأمر يتوقف كله على منطق الصور .
المعنى لروح المصلحة وهو مصق يعنو على الزمان المحدود مكان المعنى ، ولا أهميه فيه
للحظة التاريخية الراهنة . وإنما الأهميه كلها في " " .
لا من ناحية التوالى الزمني ، بل من ناحية الكلية والوحدة

تلك هي المقالات ثلاث التي يصعبها هذا المذهب. ولما أخذ في متناول كل منها
أد المقالة الأولى، وهي أن "الوجود في ذاته" مع ذاته، صحيحة في هذا المذهب.
لعمري أنها أو لمبدأ "تسمى إحدى أقوى حجة هذا المذهب، أو وجود محرق، التناقض جوهره،
وغير قابلية إحدى على غيره في حقيقته، وتغير معناه المتغيرة، والمعايير أن يصير الشيء
غير ذاته، وهذا معناه به، معناه وجود انقضاء في ضيقه أو وجود، وما يقول أرسطو
إن كل تغير حاد من عدم إلى وجود، وإذا كان في وجوده، فمع الضرورة تضاد،
وإذا كان التغير حاد من وجود إلى عدم، كان تضاد من جوهره أو جوهر كسب، وإلا قلنا
بأن وجود شيئاً كذا في قولنا لا يلبس، كما يقتضيه مدبرهم في الوجود المطلق
ولكن هذا هو "الوجود" كما كان وهم، وليس بهد ما في شيء أن يقول إن شيء هو
الوهم، وأنه من شأنه بطوره محسب، أما عدم الحقائق فعلا ثبات لأن الحدث
هذا عن هذا الواحد المتحقق، لا عن وجوده محسب، وفلسا عن هذا الوجود، إن
فهم على أن حقيقة شت، فإب لـ انتهى، فلا وجود له، أو يوت نام أو على الأقل يكون
في حال كود الشيء لا إمكانات مع بعضه، إن كان له حدث أن تحدث عن إمكان،
لأن الإمكان الحقيق هو كذا في مفسر، وقع أو المتحقق أو ما هو، فعل،
وكلاهما اتصال متضامان، فلا معنى للامكان بدون الوقوع، ولذا حصل أرسطو
"الحق قبل قوته، أو الواقع قبل الإمكان" ووقع انتهى منه، لأنه انتقال
منه من ذات إلى غيره، حتى لو كان هذا المعنى معناه في ماضٍ أب، على هيئة
الكمون، فالوجود على هيئة الواقع، سمى إذن تضاداً معناه مكموناً للوجود، أو
كعدم على الأقل في محض نفسه، ومطلق الوجود يجب بالنتيجة أن يكون حاداً على
هذا النحو، أن على وجوده كسب، وما كان له إمكانات، بمعنى أن ياق المصمم
من الموضوع، عن بعض الموضوع، صحيحاً في التعبير عن حقيقة الوجود وهو وحده
استطوع وجوده، لا بد من مطلق بناء على أساس مبدأ عدم التناقض، وهو المطلق
الارسطوي فإن هذا المطلق مطلق مجرد، معناه فكري مثالي، أعني كالمبانيات

لا وجود له في حقيقة الواقع . ويصح بإشائه لمصق الديالكتيك قد اكتشف اكتشفه
لا يقل في عظمتة عن اكتشاف كنتت لنقد .

ولكن آفة هذا الديالكتيك هي أنه لا يعف عند حد التعارض من الموضوع
وتقيص الموضوع . من يمين دتما لم يقع هذا التعارض عن صريح مدرك الموضوع
وهذا المبدأ في حصوات . أنه لاها أنه يبرأ أولاً من المتصلات لكادته أو الكفة .
وبين المتقالات الصادقة أو حقة . والمتصلات بكادته هي تلك التي لا يمكن أن تدن
كمناصر مكنونه للتصور . على هذه الكلي . ولا تصور . وشكوك . خاصة لهذا تصور .
وإما هي حدود مصدرها حيالات لحدود وهي حدود تدن الحصة أو حصة إلى
اردواح . مثل "ظاهر ولماهه . الخاج والخص . المصن والحوهر . الأثر والمادة
انتهى واللامته . "كثير والواحد . المادة والروح . إلى ذلك . وأوقات هذه
المتقالات متقالات حصصه من الآثار مشكلة . تلك المتصلات . يمكنها لتسب
كذلك . ولذا لا معنى لها الديالكتيك الإحادي . من الديالكتيك السبي . وهذا
الديالكتيك السبي يقوم على أساس . فصار . فافتأ . أنها حدوده عنه فانه لأن يعقل
فلاحظ أولاً أنه ليس من الممكن لأحد . طرف دون حدود التصرف لأحد
فلا يصح مثلاً أن بأحد حدود تصفه . الخاج وخص . والأثر والمظاهر . واليكته
والمادة . كما يعقل المذهب المادي . إذ لا تلت حدود تصرف الآخر أن تشق في الحال
كما لا يمكن أن بأحد هذه الحدود . وحدود دون الآخر . كما يعقل المذهب الروحي . وذلك
لأن كل روح من هذه المتصلات . تصفه . كما حدده بالآخر . كما الارتباط . إلى
حد أن كل روح مكنون في . فمع من حددين متدين . فمعهم تصفه . بدفعهم الماهة
ولا يدرك المذهب إلا بالنسبة إلى الآخر . كدرك لا يعقل روح . إلا بالمادة . ولا
لواحد إلا بالكثير . وإما الحصة إحدى في حددين معاً . لا في لواحد دون الآخر . وبك
ليست في احدثين معاً معنى مجموع احدثين . فمجموع حددين هو الآخر لا يكون الحقيقه
وإما هي في التصور . . معنى المفهوم . من يصور فلا حددين في وجوده و حده يقيناً فيها
وحده هي مركب حديد كل احدث . ومعنى . فكل "تصرفه بالنسبة إلى مجموع احدثين

بمجال تطلعيها أولاً في نقد أمثلة من حيث أن مذهب هيجل في أن سادس
أفترافات سابقة. ولكن كير كجورد يعترض على هذا قائلاً إنه ليس من الممكن
بدون افتراضات إلهية، فضلاً عن هذا لا يمكن منه افتراضه، وأنه
وثاب في طريقه لتطور التاريخ، حيث أنه من الممكن أن يقع حادث في طريقه
الدرجات في الحياة، فإن درجات الحياة (وهي الدرجة الحية، والدرجة الأخلاقية،
والدرجة الدينية) لا تقصى إلى حده من الأخرى على نحو مستمر، بل من نوع
من التطور من النوع إلى الأخرى، وفيه في بعضه حسمته وحلته هذه هي
الديالكتيك عند هيجل يمر متصلاً كياً، بينما عند كير كجورد مفهوماً كماً
على هيئة وثبات كيمه

ثم يعمده خصوصاً في فكره السابق، في هي، في نوع مفهوماً، هي في الديالكتيك
هيجل، في وجود في حده، ثم يرمس، وذلك حسب مطلقاً في نوع هذه هي، لا من
جوهر الوجود. وانشاقات بالية إلى أن هو حده. لا يمكن أن يكون، لا يستطيع
أن يتحدر أو واحد وينتد الآخر، بل في ذاته من نوع نفسه في هذه هي، لا نفس، وطل
في حده، ثم يرمس، بل لأطراف انعطافه، في هذه هي، ثم يرمس، ثم يرمس، وله كان
هيجل مفهوماً مع مذهبه في السماء، وحرى في هذه هي، في هذه هي

وبلاحظ ثالثاً أن الديالكتيك عند هيجل يمكن حدود من هذه هي،
وما إلى غير ذاك، ولا حده لها بالشخص، مثل هذه هي، الديالكتيك في هذه هي، في
عاصفة لوجود هي، ولا في به، لكن في هذه هي، لا يمتد إلى حده، وحرى
بالمعنى الذي يستعمل فلاسفة "الوجود" والعلاقة بين هذه هي، في هذه هي،
يد كير كجورد أن هذه هي، في هذه هي، في هذه هي، في هذه هي، في هذه هي،
عاصفاً، خصوصاً وأن أهمه في الديالكتيك بالية إلى، بل هي في لا يمتد إلى
وبماها، وبماها شعورها هي، بالوجود، بل في هذه هي، في هذه هي، في هذه هي،
إلى طبيعة الوجود كما حددناها، فإنه لا كان وجود، بل في هذه هي، في هذه هي،
أن شعر بالوجود، هي في هذه هي، في هذه هي، في هذه هي، في هذه هي، في هذه هي،

من موحدة صا "مفكر مفكر" لوجود وسع لهذا فيه كذا. إذ المفكر قبل الوجود.
وكبار... في المفكر. ويقصد صا مدار بصرفه موضوعه لاطريقة دائية. فإن
هذه من شأنها. على "عكس من ذلك". أن يدق شعرا باب وجود. وبالنسبة إلى الوجود
ورد... أن... كي يصل إلى وجود... هي... شي. كما به عن ذلك كنت
في هذه الحالة. وجوده خاصة فأن وجوده... من المفكر. ولكننا نستطيع.
على "عكس من ذلك". أن نضع المفكر. بعد أن بدأ من وجود... وهذا يكون في
وسم... على... في خصص... رؤى... السامعين جميعاً
أعلى... من... وجود... لا... المشكلة... لا...
... أن... هو... لوجود... ك... لا... إلى...
... هي... لا... مشكلة في شيء.
وهذا... صحيح... أن... الوجود... كي يصل منه إلى مفكر.
كثير من بين عدة أشاء. سبب... شخص... الوجود...
والآن فامعنى الوجود؟

هنا يجب أن نعود إلى نقطة البدء في هذا الفصل. أن نعود إلى قسم الوجود
إلى نوعين: وجود مطلق أو مفكر وجود. معنى الوجود العام فقد عرفنا نظريته.
خصوصاً عند هيجل. وهذا هو الوجود العام غير وجوداً حقيقياً. لأنه إنما
وجود تجريدي في ذاته من كل شيء. هي... لا... من
أول... كي... من... أو... وهذا
وجود... إلى... من... إلى...
فإنه هو... من... أو... في...
لا... لا... إلى... إلى...
... من... من... من...
على... من... من...
... كي... من...
... من... من...

وانما يتم الحل الحقيقي بهذه فكرة الكل . وهو ما حدث في أول مرة في الوجودية
معناها الفردية . والفردية معناه الفردية . ولما به معناه فردية . وفردية معناه
وجود الإمكانية

ولبيان هذا نقول إن الوجود المعنى بمصدره إلى ثلاثة أقسام : وجود موضوع ،
وجود الذات ، والوجود في ذاته . أما وجود الموضوع المقصود به وجود الذات خارج
الخارجية عن الذات العارضة ، أي وجود الأشياء في ذاتها ، فذلك سمة ذات
هذه الأشياء روحية أم مادية . وقسمه بمصدره إلى ثلاثة أقسام : خاصية ، نسبة
لهذه الأشياء وهذا النوع من الوجودية هو وجود الذات في ذاتها . فحين نقول
بعض ويستعمل بعضها لبعض . ثم به وجوده عن طريقه . فحين نقول
ذلك نجد الوجود ثنائياً . أعني وجود الذات في ذاتها . فحين نقول
دانه وفيمته . فحين نقول هذه المعرفة بذاته خاصة . فحين نقول في علاقة
وسمه مع نفسه . وهذا هو أيضاً عن الخاصية الأولى وجوده في الإجابة
في حالة هذا الوجود من موضوع إلى موضوع خاصية به . فحين نقول في حالة وجود
ذات إلى نفسها ، وهي إحالة لا تقسم سمة الأداة كما في الموضوعات . فحين نقول
الحق وبكلمة الخصص في حاول أن نقول مصمومها . فحين نقول في
الاستقلال بذاتي . فحين نقول أن هذا هو وجوده في ذاته . فحين نقول
أحد من ذات موضوعاً صحيحاً . فحين نقول في ذاته . فحين نقول
حال يكون . فحين نقول في ذاته . فحين نقول في ذاته . فحين نقول
الوجودي . فحين نقول في ذاته . فحين نقول في ذاته . فحين نقول
عن أي موضوع آخر . فحين نقول في ذاته . فحين نقول في ذاته . فحين نقول
قل ، لأن فيه نقلاً للوجودية بسبب هذا الموضوع . فحين نقول في ذاته . فحين نقول
لهذا إذن أن وجود الذات وجوده في ذاته . فحين نقول في ذاته . فحين نقول
الموضوع وجوده بحسب وجوده في ذاته . فحين نقول في ذاته . فحين نقول
وحيث سمع بوجوده لأول وجود موضوع لأنه وجوده في ذاته . فحين نقول

لعمري، أو لست "لست" الواحد في مقادير دوت أخرى لا يغير عنها؛ أو دوت في
هذه الدات، لا كدات كلية واحدة، بل كدوت عدة، ولا وقعت في أرضه
أعني الكلي المطلق عند هيجل؟

والجواب على هذه الأسئلة يستدعي البحث في معنى الدات أي بقصد هاهنا
أما الدات فهي الآلة المدبرة، فالشعور بالدات يتم في هذا الموضع أن يفكر
بحد المرء ذاته، فعليه أن يشهد في فعل الإرادة، لاقى فكره كفكره، أي يفكر كفكره
لا كعملية ومن هنا كان الخطأ في معادلة ديكارت كما أشرنا إلى ذلك من قبل، بل
كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤول إلى وجود، وما يؤول إلى اثبات وجود ذات منهية به
فهما الفكر هنا بمعنى فعل الفكر فهذا وحده يمكن إعادته معادلة ديكارت، ولكنه بعد
لا يمكن أن يصدر في شيء، أعني ديكارت، لأنما يكون هناك في الواقع في مصدره
على المساواة الأولى، أو على الأقل يراه تحصيل حاصل لأن معنى هذه المقادير يكون في
هذه الحالة على هذا النحو، أما الدات المفكر، موجود وليس كذلك حيث
انتقال من الفكر إلى الوجود، بل انتقال من الدات إلى الوجود، أو - والمعنى واحد -
من دات إلى دات، أو من وجود إلى الوجود، أي أن هاهنا يحصل حاصل
فكان ديكارت إذن هذه المقالة التي صرح بها حتى أصبح الألبان قد شئت
ولذا نجد بعضاً من أخصار ديكارت يحاول أن يصوغها في هذه المقادير
أما، أن المفكر، أن يكون موجود، ولكن هذا ما خرج عما قصد به ديكارت
ألا وهو أن ينتقل من الفكر إلى الوجود، وهو لما ذهب إليه هو أن الشعور
بالدات يأتي بواسطة الإرادة أو فعل، لأن الأمر سيرتد حينئذ إلى فعل الفكر كفعل
إرادي، بعد أن كان يقصد به "فكر كحالته" وهؤلاء الأخصار أن يصوغوا
ديكارت في الصيغة التي تسويهم، ولكن بشرط ألا يخرجوا بها عن معنى الدات
إليه وهم هاهنا قد جازوا بعكس ما قال، فإن شأنا أن يصوغوها على هذا النحو فهم
ما يشاؤون، لكن بشرط ألا يزعموا أن هذا هو منهج ديكارت
ولذا كان من دى ييران مصيأ كل الإصابة حين نقد مقادير ديكارت على أساس

فكرة الإرادة. فليس من الغريب أن تصادفها. هي. أنا أريد. أنا أفعل. فأنا
 إذن موجود. وقال: إذا كان ذلك قد اعتقد أنه وضع المدأ لكل علم.
 وحققه. فأنا أفعل. أنا أفكر. فأنا إذن شيء أو هو هربفكر. —
 وبذلك. نحن نرى. بطريقة جاسمة. معتمدين على بيئة الحس الباطن التي لا تقبل
 إلا. أنا. أريد. أنا أفكر في ذاتي في الفعل. إذن أنا علة. إذن أنا موجود.
 أو. نحن نرى. عن مسو. علة. أو قوة. (٢) ثم يربط الإرادة بالحرية. لأنه حيث
 لا توجد حرية. فلا [د. ولا فعل]. فإذا قلنا بالإرادة. فلا بد أن نقول بالحرية.
 ولأن. نحن نرى. حرية موضع التساؤل والإشكال. وضع الحرية موضع
 الإشكال. وموضع التساؤل. أو بالآلة. وما لا يفهم عنها شيء.
 وهذا. موضع الإشكال. وكل سؤال عن هذه الواقعة الأولية يصير عشا. هذا
 شيء. وهو. نحن نرى. أنه. مشكلة. إن الحرية. أو فكرة الحرية. إذا أخذت كما هي
 في. نحن نرى. أنها. شيء. آخر غير الشعور نفسه بفعلنا أو بقدرتنا على الفعل
 وعلى. نحن نرى. الشعور. (٣). وعلى هذا فالشعور بالذات لا يتم. في
 شعور. نحن نرى. أنه. نفس لقوتها الخاصة. ممارسة حرة خالصة من كل قيد
 من قود. نحن نرى. أنه. قوة خارجية من قوى الطبيعة

الشعور. الذات هو الشعور بالآلة المريد. ولما كانت الإرادة تقتضي الحرية
 ولا. نحن نرى. الشعور بالذات يقتضي الشعور بالحرية. ومن هنا فإن الذات والإرادة
 الحرية. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها.
 نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها.
 نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها.
 نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها.

١. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها.

٢. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها.

٣. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها. نحن نرى. أنه. شيء. بها.

يدل على أن الوجودية في الإنسان، والمعنى الآخر لكل وجود حتمي
ولكن الحرية تقتضي الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل حرية
اختيار بين إمكانيات، فإذا كان جـ، هـ إمكانيات، فإحدى إمكانيات جـ، هـ إمكانيات
ولكن الإمكانية هنا ليست إمكانيات مضمرة بمعنى أنها حاصلة من كـ، كما تقول، بل لابد
من أن تتحقق، وإلا لما كانت حقيقة باسم الإمكانية كما قلنا ذلك من قبل، فـ، مـ
ومعنى تحققها أن يختار من بين الإمكانيات، حتى إذا ما جـ، هـ اختار، سقطت إمكانيات
حالة الحرية إلى حالة الضرورة. وقد يقول كـ كـ، جـ، هـ إمكانيات، بل حرية كـ، كـ
لمفوتات، هما الإمكانيات والضرورية، (١) ولقد وجدنا أنها هي تحقق للإمكانية على هذه
وجود - في - العالم - ومن هذه الناحية إذن ثبت أيضاً، فـ، مـ من قبل من أن
الذات لابد أن توجد بين موضوعات، على صورة وجود - في -

نفس إذن يزاها نوعين من الذات، أو بالأحرى من وجود الذات، بـ، جـ، دـ
حرية لا تختص بغير إمكانيات، تتحقق بعد، وذات قد اختارت فتحقق بعض
إمكانياتها وهي في طريقها إلى تحقق كل، وهذا المحقق يتم في وسط الأشياء، وهو
الذات على نحو الأول هو، يسمى باسم الوجود الدقيق ممكن، ولم يكن...
الإمكانيات جوهر ذات وماهية، ممكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي (٢)
فالوجود الماهوي هو الوجود الدقيق على صورة إمكانيات ذاته، نحقق لها بعد،
أو لم نحقق لها شيء، وهو وجود يمتد خصوصاً بأخرية المظهر، حرية في ريد
اللامتناهي على نحو لا نهائي على حد تعبير كـ، كـ، دـ، هـ، فـ، مـ، نـ، هـ، لست فـ، هـ
من ذات وذوات أخرى، أو من ذات وأشياء في عالم، وهذه هي صلة بين الذات وبين
نفسها، ومن هنا لا يمكن أن تكون موضوعاً، أما في حالة وجود الموضوع - هـ -
الصلة هي بين شيء أو الذات وبين شيء أو ذوات أخرى.

(١) كـ كمورد من المرسى حتى الوصول إلى مرجع مرتبة كـ، ودرولف وجود...
في... ١٠٣٩... ٨٧... ١٠٣٩...
(٢) Existence بمعنى الذي لهذا النمط في علة الوجود عند هيدغر...
١٠٣٩...

وهذه امر ديه المطلقة أو هذا الآء هو الوجود الأصيل أو هو الأصل الذي
أصدر عنه في كل أفكارى وأفعالى، أو كما يقول بيجور، إن هذا الوجود الماهوى
هو ما هو على صفة بذاته (١)، أو كما يقول كبير كجورد «إن الآء هو صفة تصل
بعضها، أو بعبارة أخرى، إياه، في الصلة، الانحاء لماض هذه صفة، أو كما ليس هو،
لصلة، ولكنه تعود صلة على بعضها وفي الصلة بين حدس، الصلة تدعى كعالم
ثالث على هيئة وحدة سلبية واحداً على اتصال بالصلة، وتلك يوجد من حيث صفة
بالصلة مثلاً بالنسبة إلى العنصر، الصلة بين نفس وبين احدى نفس، بالصلة حسب
وسكن إذا كانت الصلة، على انعكس من ذلك على اتصال بعضها، بين هذه الصلة
الأخيرة حد ثالث إيجابى، ويكون هذا، الآء (٢) أعنى أن صفة بين ذات
وبعضها ليست صلة سلبية، بل صلة إيجابية فيها تكون ابدان في حالة امتلاك بعضها
وشعور بذاتها، على نحو مغاير لما يقوله هيجل عن روح تكلم

هذه الصلة الذاتية هي الصلة العليا، تصف به الذات في حالة صفاتها، وبكارت
وبها تكون وجده مع بعضها ومع مسئوليتها، شاعراً بأن ه معنى لا هائياً
شعوراً يصدر إليها من كون حبيب مختلفة، وهى حالة تقرب من تلك هى شدة
كارت مصروفه وعبرت عنها القدسة تزيلاً الأبدانية فعالاً، أو وحدى مع الله
وحده، وهو قول لو ترجم إلى لغة نفسه لكان معناه «أنا وحدى مع ذاتى»
وحده، وهذا ما قلته كبير كجورد أيضاً حين جعل الحد الثالث في صفة بين ذات وبعضها
هو الله، لأن الله ليس منه إلا من أجل الله فكان الذات في حالة الوجود الماهوى
إذن في عزلة كاملة، قد عتدق من دونهما كل باب وتلك ما صفة لا تصح على ه، لأن أى
اختلاط مع ادوات الأخرى أو مع الأشياء، في أعاد فيه بدس ه، ويعكس لصفاتها،
وهى لكارتها والوجود الحقيقى إذن هو «وجود ابدان» أما وجود الموضوعى،
أعنى الوجود بين الموضوعات، والحياة على عرا الموضوعات، فوجود الله هو

(١) بيجور: الموضع ص ١٥

(٢) كبير كجورد: الكتاب ص ٦١ - ٦٢

هذا المقصود يكون الجزء الرئيسي من كتاب: الوحدانية والوحدانية، وهذه هي
المجلد الرابع من القسم الأول (بنود: ٢٥، ٢٦، ٢٧).

ولكن هذا القوط ضروري كما قلنا ، لأن الوجود الممكن لا بد أن يتحقق على
هذه الآلية . وذلك بأن يعلو على نفسه ، ونوع من التصور ، الميم ، يتحقق شيئا من
إمكاناته في العالم بين الدروب الأخرى ووسط الأشياء . وهذا هو القوط .
الضرورة هي العلة في أن هذا لا يريد أن ينهم من هذا القوط أي معنى من معنى
القدح ، ولا يربطه بأية صلة من صلات السديم ، فيقول إن القوط لا تنضم إلى
تقويم سلمي ، وإنما كل ما يدل عليه هو أن ، الأنة هي أولا ، الذات في ، العام ، انظر
لهم . ولذا فإن سقوطه لأية بحث ألا يفهم على أنه ، تحدا ، من ، حاله أصفه ،
أسمى وأظهر ، إذ ليس لنا من هذا أية عربة من صاحبه غير حوسبه . كما أن لا يمكن
عنه من الناحية الوجودية أية إمكانية أو دلالة لنفسه . ومع هذا في هذا الإصحاح
من حاسب هذا غير مفيع ، لأنه يعنى سقوطه في سقوطه وأوسطه من ، لا نشأ
ليوى ، وفي هذا من غير شك الحداد لنشأ الحقيقة . سلف في هذا الإصحاح هو
في أغلب الظن حرص هيدجر الدائم على تجنب كل تقويم . لأن بحث السديم هو
بصدده بحث وجودي ، وليس بحثا تقويميا . من شك في أنه ، صعب في هذا الصدد
من المتدائين ، فإن الأحكام التقويمية إذا افحصت في الأحكام الوجودية فستدرك
وحيث الحرج من على مراعاة التقدير من كلاهما من الأحكام

والمهم في كل ما قلناه حتى الآن من وجود ذات ، أن يعبأ أن نتم وجودنا وجوداً
للذات على هيئة إمكانية. ووجوداً داعياً منه واقع وجوداً من إمكانية إلى
أواقع من فصل الحزبه فبواسطة الحزبه التي للذات لممكنه تحريك ذات فصلاً من وجه

[illegible]

الممكن وتحققه عن طريق الإرادة. وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذ بالآية. هذه الآية نوع من التفسير، كما يقول هيدجر. فهو وجود الممكن أو الوجود الماهوي والآية مطبوعة على هذا تفسير لوجود الممكن أعني عرض ما فيه، لأن في هذا كيفية وجودها أي أنها لا تتم إلا على هذا النحو، وإلا لما كان ثم تحقيقه، وبالتالي لم يكن ثم آية. والمصدر الذي عنه مصدر الآية في تفسيرها لوجود الممكن هو الرمان ولهذا فاب كل محاولة فهم لوجود عامة والآية بوجه خاص بدون الرمان محاولة فاشلة. فالرمان هو المحصر الأساسي في تكوين الآية، وهو العامل الأصلي في انفعال الوجود الممكن في حالة الآية، والرمان حالة جوهرية لوجود المتحقق أي للآية وعلى هذا فلا بد لنا، لكي نفهم حقيقة لوجود عموماً، أن نلجأ إلى الرمان فمفسر الوجود من ناحيته. ونسعى حينئذ أن الرمان يمكن أن يفهم به المظاهر الأصلية لوجوده، ولكل ما في الوجود وعدم تفسير الوجود على أساس الرمان هو غلط في إحقاق ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن. والذين حاولوا فهم إرجاع الرمان إلى حد ما - في تفهم البعض أخطاء لوجود، لم يفهموا الرمان فمفسر الحقيقة، بل كانت لديهم عنه فكرة إمامانية رائقة، وبما ناقضه ولذا لم يستطعوا الإفادة منه، وذهبت جهودهم في رد معنى وجود دون طائل. يقول مدافعهم جميعاً، ولا يستثنى أحداً، ابتداء من أرسطو أول من عنى به في شيء من التفصيل - حتى برحقون الذي سمي حينئذ لحمل مذهب في الوجود يقوم عليه

ذلك أنه فهم الرمانية بمعنى الوجود، في الرمان، ووفقاً لهذا قسموه أقساماً مفصلة من وجود يخص الرمان، يجري فيه التأحدث لضيقه ونداءه، وقسم لا يخص له ولا يرتبط به كالمسب الرمانية. وكل هذا في داخل لوجود نصفي أو هذا الوجود. ثم قسموه قسمه ثالثة أخرى إلى وجود في الرمان، هو هذا الوجود ثان، ووجود هو في الرمان هو الوجود الأري الأدنى، بينما فسوة قال البعض ليس من الممكن عبورها، وحاول بعض الآخر أن يختارها تسليمة من المتوسطات وساعد على إيجاد هذه التفرقة الأخيرة خصوصاً بوضع ملاحقة السابقين إلى التحضر من تغير وشدائد شات.

مد أن آثار المشكلة هي فلتس والإيلين بوجه خاص، أم بعد أخرى حاولوا
لتخلص من همة الزمان ومن قانون التعبير لثاني عنه أو العكس، أي الخلاص
من التعبير بالتخلص من مصدره، وهو الزمان

فإذا كانوا قد قصدوا من وراء هذه التفرقة خلاص من آثم الزمان، بمعنى وإن جاء،
فلهم وما يتبعون، فإن لكل أن تسمى ما شاء، لكن على أن يفهم على أنه أمه ومطمح،
يتنسب إذن إلى ميدان الأخلاق، لا إلى ميدان علم الوجود ونفسه كما هو في بركه
ولكنهم وبالألف قد فلتس الأمانى حقائق فراحوا يسمون إلى استمداد الزمان من
تفسير الوجود معناه قد المسطوع، وفي هذا كانوا متأثرين من غير شك إمامه عنه دينه
صوفيه أسطورة، كما هي الحال لدى أفلاطون، وفيه فلتس ونوعه فلتس أو بركه عقليه
بحر يدية تصورية، كما عدها حصصاً عند أرسطو وكنت ومحدث

هذا الوصف "فصحح - عددا - أن يفهم الوجود على أنه زمانى في جوهره
وطبيعته وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لابد أن يصف بالزمانى وليس
معنى الزمانى مجرد الوجود في الزمان، - وكان الزمان زماناً يقول فيه لوجود أو زمان
يحتويه كما يصير عاده إلى المكان فخصه بين الزمان والمكان بل فصلاً بين هذا وبين
ما يدعونه "زمان" أو "حارج الزمان" هو "صارمدى"، وزمانى بالمعنى الإيماني
وصفه الزمانى إذن يصحح عليها على كل موجود وتشتع فيه كوجه الخمسة، وهي
انقوتم الجوهرى لماهية الوجود، وانقاع في حديد معدة وصوره التي على نحوها يبدو
وتفسير وجود على هذا النحو فيه ثوره لا يفسر في عنها وحضر نشأتها عن تلك
في فامها كوبريت في عود فلتس فإن كان كشت فلتس مدبه مدبه مدبه أنه ثوره
كوبريت في نظره لمدفه، وفي معنى أن تحت هذا التفسير بأنه ثوره كوبريت في
علم وجود

الزمان اللاوجودى

ماعدته الذهبية لكل فقد سلم أن يعود على مبدأ واحد . أما أن يصرح المرء
المذاهب بعضها على بعض ، فما أسره من من ، خصوصاً في نفسه حيث لا يوجد
مذهب إلا وله ما يصدده . ولكنه عن فائدته ما هو سحر . وفي اللجوء إليه حياته
وتناقض وروع إلى المرء . إلى . عنه في يحصل إيمان . فالمذهب الحق وحدة
عصوية تخلق دفعة واحدة وترتبط على نحو لا يتسر معه فصل عصور عن تكائن إلا
بعضاء عليه كله . فليس على المذهب بعد هذا إلا أن يأخذ كاه أو يرصه كله . ومن هنا
أحقق كل مذهب به مقي أو تلقى . أى كل مذهب يأخذ جرماً ويترك آخر ، أو ينقد
الجزئيات منزلة دون ربط لها بمركز الوحدة باستمرار .

والدراسة نقدية تاريخية إذن لابد أن تكون من وجهة نظر واحدة ، فتعارض
المذاهب كلها بمذهب واحد ، لا بمذاهب عدة ومبادئ مختلفة . وكل ما يطلب إلى السائد
هنا هو أن تكون أمياً في تعرض لمذهب الخصم ، وله بعد أن يفقه كما يشاء .

ومن عتق الفقيه الجديد بالوجود على أساس الزمان بأنه ثورده . وكل ثورده مبدأ
هذه الأوضاع السابقة . وفي ميدان الفكر بعد صيربات لسالفين في ميدان معين بأحداث .
فعيناً إذن أن بعد ، عارض من فقهه خلاصه من قبل في الزمان وعرضاً من هذا
بعد ليس مبدأ كاه . من هو يربو في أمهاته ، وذلك أن يكون بعد أدبه
لاستخلاص لك كل والشكوك في تصورها موضوع نظر . ثم لوصفه بعد في الوضع
الصحيح ، المتوحد إلى تحقيق أعانه . وهي عندنا هنا تفسير الوجود على أساس الزمان
والمذاهب التي وضعها في الزمان يمكن أن ترد في النهاية إلى ثلاثه رئيسية
لمذهب تصنى ومثله أنصو الذي حلل الزمان خيلاً يمكن أن بعد الصورة العليا
الزمان ، والوجود منه بعد . عند الزمان ، معنى يونان والمذهب بعد أو المنص

تصدر بقية ما في العام من حركات. والحركة الأولى إذن هي حركة النفس الكلية بذاتها في ذاتها، أي حركتها لئلاطفه. وعن هذه تصدر حركة ثانية خارجها، هي الحركة العامة للكون وهاتان الحركتان. وأولاهما غلة الثانية تحدثان معاً. ولذا فإن عيباً أن سطر إليهما كحركتين دوائيتين. واحد. وعن هذه الحركة الثانية تصدر بقية الحركات الجزئية في العام من حركات. ووربما أثبت الأفعلات وحركات الكون والمعاد في العالم السفلي. والزماني عند أرسطو من نفس بواسطه هذه الحركة الثانية، أي الحركة العامة للكون. ووحدة الزمان هي لمدة شيء شكل دور من أدوار هذه الحركة. وثبت هي ما عناه بقوله المدة الخاصة بصيغة الكون. الزمان لمحصن من حادثين هو المقياس الناتج عن حساب الدورات أو كنه الدورات إلى بحركة العامة للكون. مما يثبت من هذين الحادثين. ولما كانت الحركة العامة للكون تحدث مع حركة لئلاطفه نفس الكلية، فإن في وسعنا أن نقول أيضاً إن الزمان هو مقياس دورات هذه الحركة الأخيرة.

بمعنى سبيلقيوس ما يظهر عايق بين هذه التعريف وبين تعريف أرسطو والروافس على أنه مما يبدو من أن تعريف أرسطو يضمن تعريف هؤلاء، نظراً إلى أن أرسطو قد عرف الزمان بأنه مقدار الحركة، وزيثون الروافق عرفه بأنه ليس إلا مدة كل حركة، بلنا عرفه كرسفوس بأنه مدة حركة الكون. فيقول إن تعريف أرسطو على ما ليس تعريفاً جامعاً بين هذه التعريفات الثلاثة (المتأخرة عنه) وإنما هو تعريف قائم بذاته له معناه المستقل عن أقوال "العلماء الآخرين" فهو لا يقول أولاً إن الزمان مقدار كل حركة. كما يقول أرسطو فيما بعد. وإنما هو مقدار حركة معلومة معينة. أي ليس مقدار واحد من الأجسام الجزئية في العام، مثل حركة السماء أو الشمس أو أية حركة أخرى منسوبة خاصة إلى واحد من المتحركات الجزئية. وإلا، فإنه لم كانت حال على ذلك، لما أمكن أن يعتبر الزمان متداً، بل يكون جيباً بأن بعد، من حيث أصله، من بين الموحودات الأولى. وإنما يقصد أرسطو بهذا القول بقبولاً حركته أو بعبارة أصح تكون علة بقية الحركات. ويبدو إذن أن مؤلفاً (أي أرسطو) يقصد بهذا القول الحركة الجوهرية للنفس (الكلية)، أي صدور العقول التي هي من حيث جوهرها في مرتبة أدنى منها. وتكون هذه العقول

بعضها إلى بعض فهدد حركه هي تلك الحركه المعلومه تنبؤ كذا ارتضاها بآدم
وهو يقول عن المقدار الذي يقاس هذه الحركه إنه هو المحدث للكون . أي أنه
يصنع الموحودات كائنه في عالم . وهذا المقدار هو أيضا الذي يعين الاتقالات
والتحولات أو تعبيرات بواسطه صدورات تفصول المولده عنه . وهو هو الزمان
الحصص في أعماله . ويبدو أنه ينظر إلى الزمان كأنه ناشئ في آن واحد عن الحركه
الأولى . أعني تلك الباقيه في باطن النفس . وعن تلك الناشئه عن هـ . وإلى هذه
الحركه الأخيرة تنسب كل حركه أخرى وتبين . وبها تقاس . ولا بد في الواقع
من أن يكون المقياس قابلا لأن يوضع فوق الشيء المقيس . وفي الآن نفسه . أن يقوم
بالنسبة إليه بدور المدأله .

وهذا التعريف الذي قال به : حاطس بس هو أول من وضعه أو قال به وإعنا
هو تعريف نجد معناه وأصوله لدى المدارس المشاعويه . وغيرها من المدارس القديمة
التي لا يحددها لنا مسلميوس بالدقه حين يقول في الموضع عينه . وأقول الأقدمين
تتفق مع التعريف الذي قال به أرحم طالس . فمقصدهم في الزمان . وكما يدرك عليه هذا
اللفظ نفسه . بأنه دور ومعينه يقوم بها نفس حكيه حول معين . وبعض آخر يربطه
بالحركات الدوريه للنفس (انكته) وعملها الخاص . ويقر ثالث يربطه بالدورات
الدائريه الدوريه للكوناك : لصحة المشاعويه بضم معاً كل هذه التعريفات . فإن
المدة العامة للطبيعة الحكيه اشتمل في أحدها . بوجه عام . على كل ضائع . وعند إلها
جميعاً بلا استثناء . (ص ٢٥١ . ورجع أيضاً . شروح كتب الصبغة لأرسطو . به
أيضاً . في النشرة عينها : ص ٧٨٦) .

واللمحات الواردة في هذا التعريف من ستصيح . من أن يقول عنه به تعريف
لتمام اشائع عند ايوبيين قبل أرسطو . هي أولاً ارتضاها الزمان بالحركه ثانياً أنه
مقدار الحركه وليس الحركه بحد ذاتها . ولو أنه مقدار حركه ومحصيها .
فانه في الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركه . أعني أن هذه الحركه التي تقاس . هي
الحركه عامه للكون . حيثما أنه مصدر الكون وعبر . وهو بالتالي قوة دافعه

بوجه خاص، حين أوالا ملامها بعض مدة معينة ثمرة من الميلاد والموت وقد
 يضاف إلى هذا أيضاً ما ذكره أفلاطون من أنه عند تشابه هذه المفكرة إلى حد بعيد
 وعلى كل حال فإنها مفكرة شائعة سائدة لدى المفكر اليوناني ذاته، ويجادل أرسطو
 أن يصير القول بها على أساس مقياس محدد من ضيعه الحركة له اثره، فهو - إن حركة
 النقطة الدائرية المنتظمة هي خير وأخيرة للقياس، نصرأ إلى أنها تسبب الحركات في العديد
 لا الاستحالة ولا الزيادة ولا الكون يمكن أن يكون مصصاً، لكن شفعه يمكن أن
 تكون كذلك وهذا هو سبب في أن الزمان قد نصرأ إليه على أنه حركة ليست بهذا
 لأن أنواع التعريف الأخرى بمقاس لفعه، ومن هذه حركته (أي الدائرية) ومن
 هنا، فبعض المفكر شائعة اعتدلة بأن اشئون لإسائه تكون دائرية، تنطق أيضاً عن
 بعية الأشياء ذات الحركة عاصمه، ولكن وانعساد وهذا لأن كل هذه الأشياء تتم
 بالزمان، تبدأ وتنتهي، كما أنها على صورته، والزمان نفسه ينظر إليه على أنه دائرة
 وليس في هذا النظر على هذا النحو، أن الزمان هو مقياس ذلك النوع من فعله، وهو
 بدوره بمقاس بها هو فعله، حتى إن نقول بأن لأشياء الحادثة تكون دوراً هو القول
 بأن ثمة دائرة للزمان وهذا معناه أنه بمقاس بالحركة لدائرية (١).

وهذه المفكرة قد عني أفلاطون بتوكيدها في نصه في الزمان، ولا يجب فقد تأثر
 بأرجو حواس من معادله له وهو في رحلته الأولى، كما تأثر الفيثاغوريين به عموماً في هذه المسألة،
 فضلاً عن أنها كانت المفكرة السائدة في قلدنا، فمن، في الجمهورية (الكتاب ثامن،
 ص ٥٢٦) شبه أنها، ومن بعد في، ضيهاوس (٣٨ - ٣٩) عر صها بكل وضوح
 معيماً خصوصاً بمفكرة سفة الكلام أو السه كبرى، وهي المفكرة التي أثارت من
 حولها الكثير من الجد، خصوصاً في عهد الأفلاطونية المحدثة، ومعناها المدة لكل
 دورة من دورات الزمان، وإلى جانب هذا لا يكاد أفلاطون أن يختلف مع أرسطو حواس
 في تعريف الزمان، وإن كان بعضه عاصمه يمكن، من يصنع في مرتبه مساوية له، فعنده

(١) راجع: دوم، الكتاب المذكور، ص ٦٧ - ٧٠.
 (٢) أرسطو: «ما بعد الطبيعة» ٢٢٣ ب ٢١ - ٢٣.

أن الرمان مصف من مظاهر بصرية في حده، يمكن إظهار موحده بالضرورة منذ
الأول، مستقن عن مصانع، أي أنه غير محدود، يعكس الرمان، وهو شرط ضروري
سابق على فعل مصانع وعامل ثالث يضاف إلى الوجود وتصير هذه، ولولاها استطاع
مصانع أن يحدث نظام الظاهر في العالم، أما ما يستلزمه الرمان عند أفلاطون،
فإن رأى حول هذا مختلف شد الاختلاف، وبعضهم، ونؤيده في هذا أرسطو،
إن الرمان عند أفلاطون ليس إلا لأنه محقق، وقد صممه مصانع مع السموات، فإن
أرسطو يصرح به على أن، جميع المفكرين متفقون ما عدا فرداً واحداً، على
أن الرمان، كونه يده في الوجود، من ثل لا يربط، انتم، أما أفلاطون فهو
وحده الذي جعل الرمان يدهاً، لأنه يقول به حده، إلى الوجود مع تكون، وهو يحمل
هذا (أي للتكون) يدهاً^(١)، وأرسطو يشير هنا خصوصاً إلى ما قاله أفلاطون في
«طيفائوس» (٣٨ ب ١)، إن الرمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، من أجل أنه لما
كان قد جاء إلى الوجود معاً، فإيهما يمكن أن سجلت معاً، إذا أمكن أن يحدث مصنفاً
هذا الاختلاف، وقد صمغ على مثال طسعة النفس على الدوام، كي يكون مشابهاً
للمودج قدر المستطاع، لأن المودج (أو المودج دجى، أو الله) هو وحده من الأول
وإلى الأبد، يثبت السماء، كانت وهي كائنة، وستكون دائماً خلال كل الرمان، ولكن
أنواع أفلاطون لا تأخذ على يد أرسطو أن يفهمه هذا، ويقولون إن أفلاطون
استخدمه هنا ليعلمه لا يظنونه، وإياه في الواقع قد نظر إلى العالم المرفى وإلى الرمان على
أهمل أرسا، وعلى هذا يمكن أن يفسر الأخير، ويرى أن قول أفلاطون إن
الرمان قد جاء إلى الوجود مع السماء، معناه أن الواحد لا يوجد بدون الآخر، نظراً
إلى أن الرمان موهب على الآخر ككاف من قبل، ولا يرى في هذا القول أى دليل
على أن أفلاطون قد قصد إلى القول بأن الرمان ليس إلا^(٢)، ووضع الأمر في

(١) أرسطو، «نفس» ١، ١٠٠٠ من ٢٥٥ ب، ١٦ - ٢٠

(٢) «جميع» ١، ١٠٠٠ من ٢٥٥ ب، ١٦ - ٢٠، «أفلاطون» ١، ١٩٢ - ١٩٣،
و«نفس» ١، ١٠٠٠ من ٢٥٥ ب، ١٩٤ - ١٩٥، و«جميع» ١، ١٠٠٠ من ٢٥٥ ب، ١٩٦ - ١٩٧،
و«نفس» ١، ١٠٠٠ من ٢٥٥ ب، ١٩٨ - ١٩٩، و«جميع» ١، ١٠٠٠ من ٢٥٥ ب، ٢٠٠ - ٢٠١

نوع من الشعور بالسكون، وهو بعد المدة مروح ليو، منه في كبر مضاعف شديداً، كما لاحظ ذلك أشتينجلر بحق.

أما قوله أسأله نعتاً لمقدار، فمعناه أن يرسل له أحراً، خاصة أن شدة
 في الأيام والليالي والشهور والأعوام، وهي تقاس بحركة الشمس، وبعده
 الكواكب السبعة التي يسميها أعلامون من أجل هذا باسم ذات برهان، وبعده
 ٣٨ > ٢١٠ هـ ٢٢٠ هـ) أما بعد، فإن في هذا كلاماً، وما يبيحه، ومن
 الخطأ أن يزعموا إلى الجواهر السرمدي ويريح جواهر السرمدي خاصة باسم
 أو، كما أن، فحسب كما أنه من خطأ ألبان، صغير جداً، أو صورة، «ثاني»
 لما هو صغير محمول من الماضي إلى المستقبل، عن لدواء من الماضي، والآن يكون
 الصورة المتحركة للسرمدي، أما الخاص، فمحطة غير معقولة، لأنها تفترض عدم
 ولو أقصر منه، فيما ليس مكاناً إمتداداً، في غير مذهب، اند وبعده، ٣٨
 ولاها تعمل من الآن شيئاً محدداً، مع أنه ليس في شيء، لأنه غير، عن نفسه
 التي يتنهل عندها المضي إلى المستقبل، أو كما هو قول رخصو، في بعد، هو حد فتوهم
 من الماضي، المستقبل، وفي يوم من ١٥٦١ وبعده، لما تعريفاً، أن يكون
 من الآن هو نقطة تبتداً، بعد، منه كسب، وبعث لأن المعنى لا يحد عن السكون
 الذي لا يزال ساكناً، كما أن المعنى لا يبدأ من الحركة، في لا يزال متحركاً، وبعده
 الأخرى أن يقال إن هذه قطعة العرب، أو لئلا، الحادثة في حدودها، الحركة
 والسكون، خارجة عن كل مكان، هي بعد، نقطة الوصول، وبعده، السكون
 ليس ينقل إلى السكون، وبعده، لمحة، أو السكون، من نفس إلى حركة
 كذلك الواحد، نظراً إلى أنه متحرك، وما كان معاً، سبباً، من أحد، وصول
 إلى إحدى هاتين الحالتين، ومن أجل الوصول إلى الآخر، وبعده، الشرط، وبعده، أنه
 في الواقع أن يحققهما، واحد، ولاحق، وبعده، وبعده، وبعده، وبعده
 في الآن، وأثناء غيره، لا يمكن أن يكون في أي زمان، كما لا يمكن أن يكون متحركاً
 ولا ساكناً، ومعنى هذا أن الآن غير على الحركة، وبعده، وبعده، وبعده، وبعده

على نوعه من الحركة في سائر أحواله وهو من واقع غير خطه
 واحدة مستعدة لغيره أي من سائر أحواله من إحساسه في كماله
 لا يشعر بالزمان إلا حينئذ تغيره لا يغيره لا يشعر بالزمان
 الواضح إذن أن الزمان لا يقوم بدون الحركة

ولكن هذا ليس معناه أن الزمان هو الحركة لأن الحركة أو
 الشيء نفسه وحده أو حتى يكون شيء متحرك أو غير متحرك في كل
 مكان وفي كل الأثناء أنه يعاين أحد أحواله من حيث تلك الحركة وربما
 هو عام ولكن ما معنى هذا هو الذي يدل به أرسطو هنا في نفس معاد في الواقع
 أن الزمان لا يمتد إلا بحركة أو من نفس الحركة عامة لا يرى كان ذلك على هذا
 النحو ، أفليس في هذا عود إلى ما قاله أفلاطون ، أرسطو في نفس عام ، من
 أن الزمان عام من الحركة هي عامة لا حركة نفس سطر في حركتها أو الحركة
 عامة بل هي عامة ، وسننظر أرسطو في سائر الأمور في نفس عام ، على الرغم
 من أنه صرح بامتدحه في صيغة أخرى حال يقوم وهو يستدل أن الزمان حركته
 القليل ، فلو وقع في نفس عام تلك نفس هذه الحركة نفس الزمان هو الآخر
 مع نفس عام ، (والتأنيص ص ٢٢٣ ب ٢١ - ٢٣) ولكن لا يمكن
 هذه الامتدحه ، فسنعود إلى نفس عام في نفس عام ، لا حركته هنا إذن أن
 أرسطو هم يرداه على أن الحركة ليست الزمان أو أن الزمان ليس الحركة على
 أساس أن الزمان من عام ، ولا يوقف إذن على حركته ، في هذا حال
 من صنفه امتدحه ، ومن في الواقع أن نفس عام ، قد هذا لا عار

وتصنيف إلى هذا زمان ، فالحركة أو ، كل من زمانا سرع ولما طأ زمانا
 زمان ليس كذلك لأن السعة والسرعة محدثان زمانا فالسرعة هو المتحرك
 كنهه أي وقت نفس ، ونظريه هو المتحرك قليلا في وقت كثير ، ولكن الزمان
 لا يحدد بالزمان ، سواء على أساس أنه كم أو على أساس أنه كيف ، (والتأنيص ص ٢١٨ ب ١٣ - ١٤) ومعنى هذا زمانا شئ أن الزمان مستقيم ، وهذا

نقاس به الحركة أي هي ليست بمنتهى ولا لانه وواضح أنه يقوم على نفس المقدمات
في ما عدا هذا سابق، يعني أنه إذا كان الزمان مرتباً بالحركة أو مقدارها،
فلا بد أن يكون هدد حركة منتهية، وليس غير حركة لانه أو الحركة
تعدى لتكون هي بسبق عيب هذا الوصف، فكانت تعود هنا أيضاً إلى ما قاله
أرخوطاس وأفلاطون.

سبحه قد بين أن الزمان ليس بالحركة نفسها، كما أنه لا يوجد دون
الحركة (الموضح نفسه ١٢٩ - ١٠). أي أنه لا بد أن يكون من جنس الحركة (٢١٩)
٩٠١ - ١٠). ولكن على أي نحو؟

هذا جداً متعدياً، من المكان مفعول في الحركة حاصفة للمقدار الكمي،
وعلى مقدار كمي متصل، والحركة ذات متصلة، فإذا كان الزمان سائراً وفقاً للحركة،
فهو إذن متصل مثلاً، ونحن نرى في المبحث من نقطة إلى نقطة وصول، أي تفرق
من مقدم ومتأخر في المكان والحركة كما قلنا حاصفة للمكان فإنه يستطيع أن
يكون من متقدم ومتأخر، وإذا كان الزمان حاصفاً للحركة، فكان الزمان إذن
فيه هدد منه من مقدم ومتأخر، وعلى هذا فإننا نعرف الزمان حين نحدد الحركة
تقسيم من متقدم ومتأخر، ونقول إن زماناً قد مر، حينما نشعر بوجود مقدم
ومتأخر في الحركة، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، وهذا الشعور لا يتم إلا إذا ميزنا
في هذا أحد من مقدم ومتأخر، وكان ثمة فترة بينهما أما إذا لم يميز بينهما،
وحدهما، سمعنا الناق، أي يعني أن الزمان نهاية المتقدم وبداية المتأخر،
وهو لا يسهل أن نرى أنه قد مر لأنه لم يحدث حركة، والنتيجة النهائية هذا إذن
تعريف لزمان أنه مقدم، الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، (٢١٩ ب، ٢٢٠).

ويشرح أرسطو هذا تعريف مفعول: إن الزمان ليس إذن حركة، ولكنه لا يقوم
إلا من جهة أن الحركة تتضمن مقدراً (أو العدد). والدليل على هذا أن العدد يسمح
بالتحديد لا كذا والآخر، ما كان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة،
والمعنى أن عدد ما عدد، ولكن عدد يتبعه معنى، فهناك عدد بمعنى المعداد

والقابل للعد، وهناك العدد كوسيلة للعد، ووسيلة العدد هي العدد ذاته. ٢١٩
ب. ٢٠ - ٩). وهذه التفرقة يمكن أن تصاغ على نحو حديث بأن نقول إن ثمة نوعين
من عدد غير أموس، عا. هو الأشياء المتناهية لأن بعد عدد من الأشياء غير
يكونها العقل وبها يعد الأشياء عا. بعد، وأخرى عدد يعرفه في كل مكانه
الآن تقوم على

١. لأن هو نفسه، شحنا واحدا، ولا لا، شحنا واحد، وهو
وهو هذا الاعتبار يظل كما هو واحدا. فإن الآن بمائل إلى الشك، أو إلى الشك
يظل، باعتبار موضوعه، ظاهر، جدا أما اعتباره مع موضوعه، فيه يختلف، بعد
واعتبر السوفسطائيون أن كوريسكس في الليه يختلف عن كوريسكس في السوف
وهو لأنه ما تارة، وهذا أخرى، لمتغير بظاهره، لأن كوريسكس في الحركة
لأن لمتغير سمح لنا معرفة المتغير، شحنا في الحركة، ٢١٩ - ٢ - ١٢٩
وحلقة هذا أن الآن يمكن أن ينظر إليه من ناحيتين، ناحية موضوعه وهو من هذه
ناحية واحد، ومن ناحية ذاته، وهو هنا يختلف، وهو يختلف لأن الآن ليس
لكن هو عا. الآن الإحق وهو عا. لاهم جميع واحد، هو الآن، في هذا
مصدر الإشكال في فكره لأن ولدنا في أسطورة، هذا بآشكال أو كاشك
في مساهم حاشته غير مان وهو، لأن الآن ليس عا. أنه حاشته والمستعمل،
هل هو يقي واحدا كما هو، أو هو جديد باستمراره؟ ليس، يسير حل هذا الإشكال

١٠ ٨٠١٢١٨١

وحقيقة الأمر في هذه مسألة هي أن ما نراه نحن، ناحية متصل، وناحية
الاعصال، وليكن قد من ناحية أخرى إلى لا نستطيع تصور ما من لا بد منه
في الحركة بين متقدم ومتأخر، وأما في "ما" التي شحنا ما من إذن لا بد من
أن ينظر إليه على أنه متضمن وهذا معنى يعرفه لثمة من عدد أو عدد
موضوعي، ومن عدد هو نفسه بعد أو عددان، عدد قد بعد هو زمان
باعتباره متصلا، وعد كوسيلة للعد هو زمان باعتباره مفصلا، لأن يصف أيضاً

نجد أرسطو يعني ببيان أن الآن لا يوجد فيه حركة ولا سكون . كما في قوله : **أما لا يكون**
أيضا فيقول إنه لو أمكن أن يكون في الآن حركة . لأمكن أن يوجد فيه حركة أسرع أو
أبطأ . فلهذا صرح أن في الآن . ولكن الحركة لا يمكن أن تكون في الآن . فيصير
شتمل الحركة الآن مضافاً أو معدداً في ص . وسبب . ولأن الحركة لا يمكن أن تكون
ولكن لما كانت الأبطال شتمل أحد في كل ص . في الأسرع شتمل هذه المسافة في ص
ص . ولكن هذا معناه نفس الآن . وقد أريد أن يقال : فيصير في الآن
إذن مستحيلة . وبالمثل لا يمكن أن يوجد في الآن سكون أو توقف . لأن الشيء
يكون في حاله سكون إذا كان قادراً بضعه هذه الحركة أو سكونه في هذا الزمان
المعين والمكان المعين . وهو أنه لا يزال محتفظاً به . فيجعله على حاله . حركة
ليس متحركاً بغيره . وعلى هذا . (ك) . هذا من قبل . (ب) . (ك) . شيء . قد عني
التحرك في الآن . فلا يمكن أن يقال عن شيء . إذن . به ساكن . (د) . (هـ) . جامع
لصبي . م . ف . ١٢٣٤ . ٢٥٠ - ١٣٤ . وفصل عن هذا . (ل) . (م) . هذا حدس
رمانس . فإذا أمكن شيئاً أن يحرك في الآن أو أن يكون فيه . في ص . يوجد متحركاً
في الآن سيكون متحركاً وساكناً معاً : متحركاً باعتبار أنه أحد الأجزاء . ساكناً
باعتباره عند بداية الآخر . وهذا خلف واضح . (ن) . (هـ) . (ز) . (ح) . (ط) . (ي) .
والسكون غير ممكنين في الآن . ولكن كل حركة لا بد أن تكون في زمان . (ر) .
الزمان مركب من ثبات . والآن كما قد لا يكون أن يوجد فيه حركة . وكيف
الحركة إذن في الزمان ؟

وقد عرّض أبو القاسم كمال الدين هذه الإشكالات في كتابه : **الآن** . (ل) . (م) .
وصرح وقوله . ولما عجزنا أن نحلها . فصارنا نعالجها . (ن) . (هـ) . (ز) . (ح) . (ط) .
المعبر له في الوجود . (أ) . (ب) . (ج) . (د) . (هـ) . (ز) . (ح) . (ط) .
بالطبع في الماضي والمستقبل . (ي) . (ر) . (س) . (ط) . (ي) . (ز) . (ح) . (ط) .

(١) أبو البركات البغدادي : في المنتظم في المسئلة . ج ٢ . ص ٧٨ - ٧٩ . طبع . ر . ر .
منه . طبع . سنة ١٩٣٩

مستمر من حيث هو، بل من مستفيض أو صمد. بل من حيث هو الآن
 احوالي من كل حركة، بل من حيث هو على أحد. بل ما ان الله على الحركة وهي المتقسم
 والمتأخر أو الماضي، مستفيض أو سرمدية هي الحضور الدائم، بمعنى الثبات وانعدام
 الحركة والتغير والتكون بمعنى صمدية هذه. بل تصحى ذلك أن يقال إن السرمدية
 في الآن. بل كان الزمان مكوناً من آفات متوالية، فالوجود الحقيقي فيه وجود
 حاصر. بل من حيث هو الآن. وهذا في الواقع ما تنبه إليه رينون الإيلي
 في حجة رينون بحجة تنبى من حجة تنبى. ولم يستطع أرسطو في رده عليه أن
 يجر رده عليه بذكره. بل لأن وطالما كنا نقسم الزمان إلى آفات متوالية،
 فحجج رينون يستلزم رده على اليوم بل على ما يلى هذا. وهذا ما أحار فيه أعلامون
 في عهد رينون، فيلسوف (١٥٤ - ١٥٧ ب). فإذا كنا نريد أن نتخلص من
 شبح هذه حجة، فنفس الأمر ينشأ من نفس أول هذه الآفة أص الأصل، وهو أن
 الزمان مكون من آفات متوالية (١)

بل إذا تنبى عليه، فنفس الأمر ينشأ من نفس رينون. بل أن سكر الحركة، وهذا
 ما تنبه رينون بحجة وأراده الإيليون، واضطر أعلامون إلى الأخذ بشيء منه، وإما
 أن يفسر الحركة بغير أحد بل من شأنه أن يفسر ما يفسر رده وجود الزمان
 بالمعنى الحاضر وهذا موضع شاذ هو ما حذرته الإفلوطينية بحذره

فقد ورد هذا من يوحنا من رمان زمان طبيعي *φυσικὸν χρόνον* وهو
 بل عن عاد أرسطو في رده مع هذه المشايير، ونفس في الواقع إلا أن آفات
 الزمان شاذ، بل من رمان حقيقي لا بل *πραγματικὸν*

وأول من لفت النظر بوضوح إلى هذا من الأخص هو أفلوطين. فمن يعرف
 أن هذه المعنى مستفيض بل يكون من ثلاثة حواجز أو فاصم هي الواحد، والحق،
 ونفس ذاته، بل من شاذ فاشاذ مضيق شاذ، بل من فاصم، بل فاصم على حدها

(١) بل من رمان حقيقي لا بل *πραγματικὸν* ١٥٤ - ١٥٧ ب. ١٥٤ - ١٥٧ ب. ١٥٤ - ١٥٧ ب.

مستمر. عيب. لكن حاشاها سيكون ذلك. نقول إن الأول الواحد
 لا يتحرك، لا يبعد على وجه الإيضاح. ^(١) الأول يقوله معية
 هي عملية تعقله للأول الواحد ونفسه، ثم من شأنه أن يبعد عنه الأقسام الثالث،
 أعني النفس الكلية. وعملية التعقل هذه، هي بالظن، حركة، وإيكها، كما من نوع
 يختلف عن الحركة عند أرسطو وعند الجمهور. ^(٢) هي حركة لا تنقسم إلى نوعين،
 حركة معقولة لا حركة صبيغة. ومع هذا فإنها تصل بعد إلى الزمان. ^(٣) فإن
 الأول أو الأصل يوجد في الأقسام الثالث، أعني النفس الكلية. ومن هذه تصف باحاد.
 وبأنه بالعبارة المذكورة. وقصد باحاد هذا الخفاء، الذي هو المسمى بالمفهوم. وهذه الحركة
 مستمر فيه اتصال متصل بين حال واحد. ^(٤) هي حركة النفس الكلية مستمرة
 الكلية إذن خفاء هم تغير دائم من حال إلى حال، ومن نفس إلى نفس. وهي تتألف من
 الخفاء أمليا الموجوده في الأول الواحد. في نفس هذه الخفاء. ^(٥) هي
 التي تكون الزمان لأصل. وقد كانت تحت هذه الخفاء. وهذه سرمدية. ^(٦) فإن الزمان
 الأول أو الأصل محاكاة وصورة للسرمدية بهذا الزمان عاكي. ^(٧) الكلية الحاصرة، ^(٨) الحقة
 الدائمة، واللاتهاقي الحاضر بالفعل. ^(٩) هي من شأن الأول ونفسه. ^(١٠) فإن عاكيها
 لأنه يبدد دائما أن يتصاق تمام حديد. ^(١١) هي "نوع من اوجودها" ^(١٢) أن في نفس
 الكلية (عاكي ذلك الموجود في الشيء) ^(١٣) أو اوجود نفس (مسحوب إلى أن تحت
 عن الزمان خارج النفس الكلية، كما علينا أن نتجنب تشابه السرمدية خارج الموجود
 الأكمل ^(١٤) ^(١٥) وإذا كان الأمر على ذا النحو، فليس لنا أن نشك. ^(١٦) في نفس
 الحاشية الخاصة بكل فرد، وفي هذا بعد أن أموض. ^(١٧) ^(١٨) ^(١٩) ^(٢٠) ^(٢١) ^(٢٢) ^(٢٣) ^(٢٤) ^(٢٥) ^(٢٦) ^(٢٧) ^(٢٨) ^(٢٩) ^(٣٠) ^(٣١) ^(٣٢) ^(٣٣) ^(٣٤) ^(٣٥) ^(٣٦) ^(٣٧) ^(٣٨) ^(٣٩) ^(٤٠) ^(٤١) ^(٤٢) ^(٤٣) ^(٤٤) ^(٤٥) ^(٤٦) ^(٤٧) ^(٤٨) ^(٤٩) ^(٥٠) ^(٥١) ^(٥٢) ^(٥٣) ^(٥٤) ^(٥٥) ^(٥٦) ^(٥٧) ^(٥٨) ^(٥٩) ^(٦٠) ^(٦١) ^(٦٢) ^(٦٣) ^(٦٤) ^(٦٥) ^(٦٦) ^(٦٧) ^(٦٨) ^(٦٩) ^(٧٠) ^(٧١) ^(٧٢) ^(٧٣) ^(٧٤) ^(٧٥) ^(٧٦) ^(٧٧) ^(٧٨) ^(٧٩) ^(٨٠) ^(٨١) ^(٨٢) ^(٨٣) ^(٨٤) ^(٨٥) ^(٨٦) ^(٨٧) ^(٨٨) ^(٨٩) ^(٩٠) ^(٩١) ^(٩٢) ^(٩٣) ^(٩٤) ^(٩٥) ^(٩٦) ^(٩٧) ^(٩٨) ^(٩٩) ^(١٠٠)
 في تلك النفس الكلية، لتأدية على حدة في كل شيء. ^(١٠١) ^(١٠٢) ^(١٠٣) ^(١٠٤) ^(١٠٥) ^(١٠٦) ^(١٠٧) ^(١٠٨) ^(١٠٩) ^(١١٠) ^(١١١) ^(١١٢) ^(١١٣) ^(١١٤) ^(١١٥) ^(١١٦) ^(١١٧) ^(١١٨) ^(١١٩) ^(١٢٠) ^(١٢١) ^(١٢٢) ^(١٢٣) ^(١٢٤) ^(١٢٥) ^(١٢٦) ^(١٢٧) ^(١٢٨) ^(١٢٩) ^(١٣٠) ^(١٣١) ^(١٣٢) ^(١٣٣) ^(١٣٤) ^(١٣٥) ^(١٣٦) ^(١٣٧) ^(١٣٨) ^(١٣٩) ^(١٤٠) ^(١٤١) ^(١٤٢) ^(١٤٣) ^(١٤٤) ^(١٤٥) ^(١٤٦) ^(١٤٧) ^(١٤٨) ^(١٤٩) ^(١٥٠) ^(١٥١) ^(١٥٢) ^(١٥٣) ^(١٥٤) ^(١٥٥) ^(١٥٦) ^(١٥٧) ^(١٥٨) ^(١٥٩) ^(١٦٠) ^(١٦١) ^(١٦٢) ^(١٦٣) ^(١٦٤) ^(١٦٥) ^(١٦٦) ^(١٦٧) ^(١٦٨) ^(١٦٩) ^(١٧٠) ^(١٧١) ^(١٧٢) ^(١٧٣) ^(١٧٤) ^(١٧٥) ^(١٧٦) ^(١٧٧) ^(١٧٨) ^(١٧٩) ^(١٨٠) ^(١٨١) ^(١٨٢) ^(١٨٣) ^(١٨٤) ^(١٨٥) ^(١٨٦) ^(١٨٧) ^(١٨٨) ^(١٨٩) ^(١٩٠) ^(١٩١) ^(١٩٢) ^(١٩٣) ^(١٩٤) ^(١٩٥) ^(١٩٦) ^(١٩٧) ^(١٩٨) ^(١٩٩) ^(٢٠٠)
 ولهذا فإن الزمان لا يقف. ^(٢٠١) ^(٢٠٢) ^(٢٠٣) ^(٢٠٤) ^(٢٠٥) ^(٢٠٦) ^(٢٠٧) ^(٢٠٨) ^(٢٠٩) ^(٢١٠) ^(٢١١) ^(٢١٢) ^(٢١٣) ^(٢١٤) ^(٢١٥) ^(٢١٦) ^(٢١٧) ^(٢١٨) ^(٢١٩) ^(٢٢٠) ^(٢٢١) ^(٢٢٢) ^(٢٢٣) ^(٢٢٤) ^(٢٢٥) ^(٢٢٦) ^(٢٢٧) ^(٢٢٨) ^(٢٢٩) ^(٢٣٠) ^(٢٣١) ^(٢٣٢) ^(٢٣٣) ^(٢٣٤) ^(٢٣٥) ^(٢٣٦) ^(٢٣٧) ^(٢٣٨) ^(٢٣٩) ^(٢٤٠) ^(٢٤١) ^(٢٤٢) ^(٢٤٣) ^(٢٤٤) ^(٢٤٥) ^(٢٤٦) ^(٢٤٧) ^(٢٤٨) ^(٢٤٩) ^(٢٥٠) ^(٢٥١) ^(٢٥٢) ^(٢٥٣) ^(٢٥٤) ^(٢٥٥) ^(٢٥٦) ^(٢٥٧) ^(٢٥٨) ^(٢٥٩) ^(٢٦٠) ^(٢٦١) ^(٢٦٢) ^(٢٦٣) ^(٢٦٤) ^(٢٦٥) ^(٢٦٦) ^(٢٦٧) ^(٢٦٨) ^(٢٦٩) ^(٢٧٠) ^(٢٧١) ^(٢٧٢) ^(٢٧٣) ^(٢٧٤) ^(٢٧٥) ^(٢٧٦) ^(٢٧٧) ^(٢٧٨) ^(٢٧٩) ^(٢٨٠) ^(٢٨١) ^(٢٨٢) ^(٢٨٣) ^(٢٨٤) ^(٢٨٥) ^(٢٨٦) ^(٢٨٧) ^(٢٨٨) ^(٢٨٩) ^(٢٩٠) ^(٢٩١) ^(٢٩٢) ^(٢٩٣) ^(٢٩٤) ^(٢٩٥) ^(٢٩٦) ^(٢٩٧) ^(٢٩٨) ^(٢٩٩) ^(٣٠٠)
 ويفصل نفسه. ^(٣٠١) ^(٣٠٢) ^(٣٠٣) ^(٣٠٤) ^(٣٠٥) ^(٣٠٦) ^(٣٠٧) ^(٣٠٨) ^(٣٠٩) ^(٣١٠) ^(٣١١) ^(٣١٢) ^(٣١٣) ^(٣١٤) ^(٣١٥) ^(٣١٦) ^(٣١٧) ^(٣١٨) ^(٣١٩) ^(٣٢٠) ^(٣٢١) ^(٣٢٢) ^(٣٢٣) ^(٣٢٤) ^(٣٢٥) ^(٣٢٦) ^(٣٢٧) ^(٣٢٨) ^(٣٢٩) ^(٣٣٠) ^(٣٣١) ^(٣٣٢) ^(٣٣٣) ^(٣٣٤) ^(٣٣٥) ^(٣٣٦) ^(٣٣٧) ^(٣٣٨) ^(٣٣٩) ^(٣٤٠) ^(٣٤١) ^(٣٤٢) ^(٣٤٣) ^(٣٤٤) ^(٣٤٥) ^(٣٤٦) ^(٣٤٧) ^(٣٤٨) ^(٣٤٩) ^(٣٥٠) ^(٣٥١) ^(٣٥٢) ^(٣٥٣) ^(٣٥٤) ^(٣٥٥) ^(٣٥٦) ^(٣٥٧) ^(٣٥٨) ^(٣٥٩) ^(٣٦٠) ^(٣٦١) ^(٣٦٢) ^(٣٦٣) ^(٣٦٤) ^(٣٦٥) ^(٣٦٦) ^(٣٦٧) ^(٣٦٨) ^(٣٦٩) ^(٣٧٠) ^(٣٧١) ^(٣٧٢) ^(٣٧٣) ^(٣٧٤) ^(٣٧٥) ^(٣٧٦) ^(٣٧٧) ^(٣٧٨) ^(٣٧٩) ^(٣٨٠) ^(٣٨١) ^(٣٨٢) ^(٣٨٣) ^(٣٨٤) ^(٣٨٥) ^(٣٨٦) ^(٣٨٧) ^(٣٨٨) ^(٣٨٩) ^(٣٩٠) ^(٣٩١) ^(٣٩٢) ^(٣٩٣) ^(٣٩٤) ^(٣٩٥) ^(٣٩٦) ^(٣٩٧) ^(٣٩٨) ^(٣٩٩) ^(٤٠٠)
 الأشياء كلها حاصرة فيه معاً دائماً. ^(٤٠١) ^(٤٠٢) ^(٤٠٣) ^(٤٠٤) ^(٤٠٥) ^(٤٠٦) ^(٤٠٧) ^(٤٠٨) ^(٤٠٩) ^(٤١٠) ^(٤١١) ^(٤١٢) ^(٤١٣) ^(٤١٤) ^(٤١٥) ^(٤١٦) ^(٤١٧) ^(٤١٨) ^(٤١٩) ^(٤٢٠) ^(٤٢١) ^(٤٢٢) ^(٤٢٣) ^(٤٢٤) ^(٤٢٥) ^(٤٢٦) ^(٤٢٧) ^(٤٢٨) ^(٤٢٩) ^(٤٣٠) ^(٤٣١) ^(٤٣٢) ^(٤٣٣) ^(٤٣٤) ^(٤٣٥) ^(٤٣٦) ^(٤٣٧) ^(٤٣٨) ^(٤٣٩) ^(٤٤٠) ^(٤٤١) ^(٤٤٢) ^(٤٤٣) ^(٤٤٤) ^(٤٤٥) ^(٤٤٦) ^(٤٤٧) ^(٤٤٨) ^(٤٤٩) ^(٤٥٠) ^(٤٥١) ^(٤٥٢) ^(٤٥٣) ^(٤٥٤) ^(٤٥٥) ^(٤٥٦) ^(٤٥٧) ^(٤٥٨) ^(٤٥٩) ^(٤٦٠) ^(٤٦١) ^(٤٦٢) ^(٤٦٣) ^(٤٦٤) ^(٤٦٥) ^(٤٦٦) ^(٤٦٧) ^(٤٦٨) ^(٤٦٩) ^(٤٧٠) ^(٤٧١) ^(٤٧٢) ^(٤٧٣) ^(٤٧٤) ^(٤٧٥) ^(٤٧٦) ^(٤٧٧) ^(٤٧٨) ^(٤٧٩) ^(٤٨٠) ^(٤٨١) ^(٤٨٢) ^(٤٨٣) ^(٤٨٤) ^(٤٨٥) ^(٤٨٦) ^(٤٨٧) ^(٤٨٨) ^(٤٨٩) ^(٤٩٠) ^(٤٩١) ^(٤٩٢) ^(٤٩٣) ^(٤٩٤) ^(٤٩٥) ^(٤٩٦) ^(٤٩٧) ^(٤٩٨) ^(٤٩٩) ^(٥٠٠)

أعمالها ، إذ ليس من الممكن حتماً أن تغاير في أفعال من جهة واحدة وأخرى بآلية ، إذا لم يكن الزمان موجوداً بذاته قبل ، فإنه إذن يرجع برتفع لأفان ١٠٠٠ أعني من هذا إذن أن الزمان يسبق كل تغير ، لأن "تغير لا بد أن يحرك سبباً من ، من هذا فإن إذا صرنا إلى النفس الكلية دائماً وحيده ، في أعقاب لا بد أن يكون مسبباً به بالزمان ، أي يمكن أن يقال إن الزمان يسبق النفس الكلية هي "أخرى ، ويعتبر إياها ليحوس حتماً إلى على اتفاق مع خلاصة الآخرين في هذا من جهة نظام للزمان ، ولكنه ليس نظاماً مقصداً ، من هو نظام مقصود ، أي أنه ليس نظاماً حاصلاً لأشياء سابقة عليه منته هو تماماً ، من لأشياء الأخرى هي في ذاته مقصود ، وهو أقدم منها ، وهو النظام الكلي المحقق بأكمله في مجموع تحولات تصدده من صانع ، تصاعده أو حده (على هيئة صدور صاعاً) في نفس الوقت الذي أوجد فيه شيء ، هو بهذا قد وجد قبل حياة نفس الكلية لأن حياتها عرفت في ترتيب الزمان فيه هو الزمان والنفس الكلية تحيا في الزمان وتحرك فيه .

والسرمدية عنده هي الآن الحاضر (τὸ νῦν) ، والعقل حاضر ، كذا كان تحيا النفس في حاضر غير قابل ، ممتدة ، أي في آن ، محاكية بذلك الآن حاضر في سرمدية العقل الذي صدرت عنه . ويرى إياها ليحوس أن سرمدية هي العقل الكلي للوجودات الحقيقية ، ينظر إلى الزمان فقام بذاته على أنه جوهر نفس تكون وانفساد ، إذ يفيس أولاً تكون الخاص ، نفس الكلية ، بعد هذا تكون ، ما يصدر عنه ، وبين هذا الزمان الطمعي ، للوجود في نفس لمرة التي فيها حركته ، والذي ليس له جوهر قائم بذاته ، لأن الوجود الذي له عبارة عن أنه كائن وحادث مستمر والآن الحاضر غير المقسم ينسب إلى -كون- فهو روح من "كون" وثبات ويعتبر حركة دائمة ، وهو العلة المولدة للزمان .

والسرمدية هي الأخرى جوهر قائم بذاته كالزمان ، وبالأخرى ، فلاطوسون المحدثون يمدد . إنما إلى رفع هذه المفعولات إلى مرتبة الجواهر ثمانية دأها وعمها .

هذا النوع لأجل ما في منتهى كثرة ما يمتد به خاصة في هذه
 أسرارها بآثاره على جوارحه وأما هذه في غاية ما يمكن من
 هذا في تلك النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من
 ثباته لا سيما في الجوارح في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما
 بآثاره وأما في تلك النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من
 وتنتشر على مدى الزمن في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما
 أن كل جزء خارج الجزء الذي يسبقه أو يليه في غاية ما يمكن من
 ثباته على ما ذكره الله في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما
 وهكذا أيضاً

وإذا قلنا أن هذه النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من
 دهم بحق في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في غاية ما يمكن من
 بل يصل إلى حد ما في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في غاية ما يمكن من
 وعلى حال واحد في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في غاية ما يمكن من
 مقابلة ما في هذا النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من
 في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في غاية ما يمكن من
 في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في غاية ما يمكن من

وإذا قلنا أن هذه النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من
 لعلية الحديثة اختلافاً لا يصلح في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في
 أثارها في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في غاية ما يمكن من
 من حيث نظرنا في هذا النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من
 صورته في أسرارها في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في غاية ما يمكن من
 نحو هذه النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من ثباته لا سيما في

ولستطيع نحن في هذا النوع من أسرارها في حد ذاته في غاية ما يمكن من

فكرة المنتهى كانت "فكرة" سائدة عند اليونانيين ، أما الانتهى فقد كانت فكرة
عربية عن الروح اليونانية ، وهي : أن تفكر لإنسانى إلا لذي فلول والمسيحية لا
مره ونقص بالانتهى هاهنا لا يقطع . من يصر في خط مستمر لا يعود على نفسه
أدرا . ولما كانت الروح يونانية نظرت إلى الأشياء على أنها لا بد أن تكون ماضية ،
بما هي في نفسها ، مقفلة على ذاتها ، في هذا الحال . وتعالى أنت نظرتها في انكون هي
تد أن تصور . هاهنا على نفسه . وهذا يفسر ما كيف . أنها مالت دائماً إلى اعتبار
الحال غير مبدئ . أما في بعض الما ، فقد رأت ضرورة "الروح" سرمدية ، فكان
عليها حينئذ أن توفق بين السرمدية وبين نهائية ، فأتت حراً من فكرة الدورة : فيها
في . وحينئذ يؤكد هاهنا . من حيث أن كل دورة مقفلة على نفسها كما أن فيها من ناحية
أخرى تؤكد سرمدية . لأن هذه الدورة في تكرار مستمر ، على هيئة عود
سرمدية . وهذا السطح يوحى عام "الروح" إلى السرمدية التي تصور أنها هذه الروح كانت .
بما يصر لها من ناحية الحركة والتغير ، عوداً مستمر إلى الدورة متكررة وعلى مكن من
هذا . روح "ماوسية" أو الروح الأوربية . وهذا روح . تأثير المسيحية من غير
شك . قد فلتت شرف الانتهى على المنتهى . والانتهاى عندها هو الخط المستمر
المفوح باسم . نحن لا نكرر فيه حبه مرتين ، بل سر كصلح القصر الرائد إلى
النهاية وعلى هذا النحو تصور انكون ونصورت سرمدية ، من حيث الحركة .

وهذا هو أثر في تقدير قيمة آيات الرمان الثلاثة بعضها بالنسبة إلى بعض
فالتصور الأول ، أعني "الآن" ، من شأنه أن يجعل الآن الحاضر لسيادة على الآيين
الأخرى لأنه يمثل الكلية والوحدة والوجود انفصل لئلا يعلق على نفسه ، بينما
تصور الثاني يتم إلى جعل السادة لأحد الآيين الآخرى على الآن الحاضر .
والمسيحية قد حسنت حساباً بالآيين معاً . ففكرة الخصيئة تعمل حساباً للآن الماضى ، وفكرة
الخلاص الآن استعمل . والروح الأوربية ، أو "ماوسية" كما يسميها الشبجلر ، انجذبت
الانتهاى تبعاً لطلبها إلى هذا جانب أو ذاك الآخر . فادرس منهم فكرة اعطته أكثر
من فكرة خلاص . اعترفوا الآن سائد هو الآن الماضى والذين شعبتهم مسألة

انه لو من ضلعها ، على هذا الحد تقرب ، فطرح من ... ثم بعد ذلك في ...
الواحد معقول ، لأن من مستحسن بالعبارة ... ثم بعد ذلك في ...
مرة إلى العدالة ، وأخرى إلى العفة ، وثالثة إلى الحكمة ، ومع هذا ، فإن كل فصل من
هذه الفصول لا توجد إلا بشكل ... على ذلك الحد ...
المعقولة والموجودات ذات الوحدة ، وبها تميز ... في ...
أيضاً ، كما يبدو بين ، بفصل ثبات ...
تدكون وانما ... في ...
ثم ، بمساعدة هذا ...
عقبا وبسط ...
تحاول دائما أن تعرف الواحد ...
تذهب إلى أشياء ، أقل اكتمالا ، ولكن ضيق ...
(أي الأهمية الخاصة ...
أسر وأقرب إلى ... وطبيعتها الخاصة في الإدراك ،

هذا تحليل قد أوفى على حده في ...
كما يجب ، بأن يصر إلى ...
من ضل ...
الساكن على أنه في ...
مرته ...
فكرة "زمان" ...
تسامل في ...
أي ...
وليس لنا إذن أن نعده مثلا حقيقيا للروح ...

(١) ...
...
...

ومنه التمهيد، وتأخره على عدم كونه حاصلاً، ومنه استيعاباً منه، ومنه هرب
الآئين، واستمر على التقاليد الرومانية الخاصة

وكانت نتيجة هذا كله أن أرسطو، في تفسيره للمباني عامة لم يفهموا حقيقة
الزمان، أعني أنه الأصل في التماهي في الوجود، وأن الزمان هو التماهي في الوجود
بالنظر إليه في طبيعة هذا الوجود حياً، وإن كانوا، وأخيراً، قد أحسوا إحساساً
غامضاً بهذا المعنى، بأن نعموا الزمان بأنه قاضٍ على الأشياء، عظيمها ورصوا هذا
بفكرة التعبير، فقال أرسطو: «إن كل تغير مُفسد بطبيعته، وكل كون مفسد به في
الزمان؛ ولذا يسميه البعض حكماً جذاً، بينما هو عند يارون الفينغوري حاصلاً أخيراً
جداً، لأن سبباً لا يكون إلا به، وهذا الأخير هو المصعب، ومن هنا نرى إذن أن
الزمان هو زمانه عنه فساد، أو من أن يكون عنه كون، كقوله من قبل، لأن تعبه صفة
مُفسدة، وإذا كان مع هذا عنه كون ووجود، فليس هذا إلا العكس، وأنه الكافي
على هذا أنه لا شيء، تغير، بدون أن يحرك على نحو ما، وبدون أن يفعل، وعلى العكس
من ذلك، فإن الشيء، يمكن أن يُفسد، بقضي عليه بدون أن تحرك، وهذا لإفساد
خصوصاً هو الذي يعود عادة إلى الزمان، والحق أن الزمان ليس عنه فاعله، لكن
يعرض لهذا التعبير، أنه أُلحظ في زمانه، (٢٧ - ٢٢٢ ص) -
(٢٧ - ٢٦)، أن الزمان علة بالعرض هذا، (٢٢٢ ص) - (٢٧ - ٢٦) -
الزمان، مفسرها على أنه الأصل في تماهي وجوده، إنما لا يتطابق، حركته وتغيره
ارتباطاً لا يتصور به، هذا على أنه ارتداد عنه فاعله، - يمكن أن يفسر هذا التشبيه أو
التصوير للزمان على أنه مصدر الفناء، كما يظهر في أسطورة حربه، ومنه حامي في
عقده حية حاص على أنها باستمارة أفكار أرسطو، يصبح معنى أسطورة دون من
أن يكون هذا في الزمان على أنه كائن في هذا، وهذا هو صبح من عنه الزمان، هذا أنه
ليس علة فاعله، وإنما هو علة بالعرض، أما علة فاعله فهي حركته أو التغير، ولما
كان الزمان مرتبطاً بالحركة من حيث أنه يفتقد لها، فيمكن أن يفهم عنه، عرض هذا
المصاد، أما علة الحركية، فإنها، ونحن هذه العلة، عرض قد تدبها الأفكار المولدة

بالمعنى الذى قصدته اشبهنا من هذه النسخة (١) من روح هذه النسخة قد
أتت طرة جديدة إلى الزمان تخالف نظرة اليونان إلى حديد.

فالنظر اليونانية كما أن تسببت بالحقبة الخاصة إلى نفسها على أنها معصية بها
أخرى، وكل ما يكره أن تسببت نفسه على نحو ما شهدته في فكرة الآن إلى وجهه أن
فكره الاتصال كانت أن يذهب، وبما أن فكره أنه، أحقق، لأن كل من المعنى
الصحيح يستلزم الاتصال من موضوعات شعر، وسأج على أساس هذه النظرية قد
مثال على هذا هو "سكون الشمس في ليل إحدى من آخره فاصبح على هيئة درات
منظفة، كل دورها تكوّن منه كوكب للعودة الأرض، ونشده ساعة عدم تشابه،
حتى إنها تكاد أن تكون تكراراً خالصاً لكل دورها ساعة، وبما أن يكون يتصور
لذلك ربح هذه معلوم وبهاية محدودة مرتضات بأحداث معه كما أن كل من نظر إليه على أنه
ظهور ليس قدماً في الزمان "الآن"، لأن هذه الصورة تقتضى فكره عن الله مدته
تختلف عن تلك التي قام بها هو أن كما وصفت ذلك من فن، بصره كسبب في وقت
بها الروح الأوربية، وفي كلمة واحدة نستطيع أن نقول إن هذه الصورة "توانية" م
تكن تنظر إلى الزمان، وبالتالي إلى السارح على أنه روحه أو روحه

وعلى العكس من هذا نجد روح السحرية، العربية، مهما حطفت الأديان إلى
مثبت، من يهودية أو مسيحية أو إسلام، تلمى الخاضر لحساب الماضى والمستقبل أم
الماضى فلا رماطه بحقيقة آدم (أو هبوطه من الجنة، كما في الإسلام، وعلى واحد في
المدلول الذى يرى به هنا)، أما لمفسر فلا يرى به معنى خلاص من هذا أو حدة
الحاظر (وجود الإنسان) ونحوه لإسناد، به، في تعميم الأمر، أو في حجب الأثر،
وما حياة المرء في هذه الدنيا إلا نهب ومزمار وسير نفس إلى جهنم لآخره، وإنما
نعاً هذه النظرية بحددها هذه، به، به، هو حرج آدم من جهة هذه الإنسانية،

(١) راجع ك... في مجلد ١٠ من ١٩٠٠... من ١٩٠٠... من ١٩٠٠...
وراجع أيضاً... من ١٩٠٠... من ١٩٠٠... من ١٩٠٠...
١٩٢٥ - ١٩٢٦

إياه ، وجعلت السيادة في آيات الرمان لا لمخاصة ، بل لأحد الآخرين وهي
قد مالت قطعاً إلى حمل سيادة الآن المدخل ، لأن خلاص يكون فيه ، ومسانه
الخلاص هي شعنها الشاعن ، فمن لطفي إذن أن يكون الآن المستغل أهم الآيات لديها ،
والسنة على هذا ما ذكرناه مد لحطة من انشأ الاتجاهات التي توفيه إلى أقصى حد في
الآثار الروحية لهذه الحضارة

فقلت المسيحية هذه اضطرد في الرمان إلى حصره التأثير به ، فأنثرت في
طرتها الخاصة التي ستكونها عن الرمان ومن شايح ، أو على الأقل فيه يعين لسانه
الآن المستغل على الآيات الآخرين من آيات الرمان ، وربما كانت سمرتان هذا مختلفين
إلى حد كبير من حيث فكرة ليرمديه ، فإن لروح الأول به قد قامت مدالة الروح
اليونانية من قبل من أن الرمان أرى أمدى ، وإن فهمت هذه ليرمديه على نحو مختلف
حملها نظر إليها على أنها اتجاه مستمر في زمان لا ياتي بما يفرها نوع من الروح عربية
من حيث فكرة وجود اتجاه في الزمان ، وإن اختلفنا بعد كل الاختلاف في تحديد معنى
ومصير هذا الاتجاه ، وهذا تأثير المسيحية في اضطرد إلى الرمان هذه أوضح ما يكون
كما هو طبيعي - لدى الفلاسفة المتأثرين بالدين ، وعلى رأسهم كبر كجوردون ومن بعده من
الفلاسفة المعاصرين "يوم ، أو ليس أصانته به عه - يبيسه حياً طوب متأثرين
بها مثل هيجل

وأنثرت المسيحية من ناحية أخرى تعمقها هذه بآطه واضح من من الموضوعات
الخارجية إلى الذات الروحية الداخلية فكان من شأن هذا أن يصرف - روح الأول به
عن العالم الخارجي إلى نفسها الداخلية ، وإلى هذا الأثر ، الذي لا و - أ - عمله كبر ورن
في هذه الناحية ، يمكن أن يرد ، إلى حد ما ، سرعه الحديثة إلى فهمه وجود آخر حتى على
أساس اوجود الالص ، وإدراك التعارض بين الذات والموضوع ، والاشعاع صوب
جعل تقدم - في المرتبة على الأقل - للذات على الموضوع ، حتى أصبح وجود الذات
هو الذي يصنع وجود الموضوع بهذه الطريقة قد بدأت فكرة تشاهده في حصره
البحرية عربية معها مد تمد من أوسع من حد من حكم هو الذي يصنع وجود

حيالاتك. إنني أقول هذا لأن أقول لأكثر مني - كما لأشبهه وهي ما أنه فيك
وأن أقول هذا الأثر حيث يكون أقول الرمان وقد سمع من هذا أنه أن يكون
رمان هذا الأثر. أو أنا لا أقول رمان (المرجع نفسه، ص ١٠٠، و ١٢٧)

ثم يخطو أوغسطين الخطوة الأخيرة في إعطاء، من صفة صفة، أن يكون
الثلاثة إلى أحوال للنفس ثلاث كذلك، الذاكرة، والانتقاد، والتفكير، من الذي
يستطيع أن يقول إن المستقل لم يأت في النفس، بل كان في عن توقع المستقل
ومن الذي يستطيع أن يقول إن الماضي ليس خاصه أم بعد، بل كان في الماضي
الماضي؟ ومن يستطيع أن يقول إن الحاضر ليس له حيز لأنه يتم في لحظة عابرة
بنفسه، إذا كان ثم يدها فيه ثم ما سيكون خاصه أم بعد المستقل، لأنه غير
موجود، وإنما الصواب توقع المستقل وليس الماضي صواباً، إذ هو غير موجود بعد،
وإنما انطوى هو ذاكرة الماضي، (المرجع نفسه، ص ١١٠، و ١٢٨) وهذا يدل على
أمرين الأول أن الرمان لا يقوله بل بالنفس، وثاني أن الرمان ليس مكتوباً من جانب
غير قايمة بنفسه، وإنما هو امتداد أو مده متصلة، وضاع الاتصال له من أن هو مده
والاستمرار، كما سيقول برحقون بعد هذا الرمان صواب

وإذا كان أوغسطين يشير من شكوك في مده بحثه (ص ١١٠ و ١١٥) ما أن يأخذ
في مسهل حديثه عن الرمان (هـ السباح الضخم، ١١٢١٨١٠) فإن لغاه عند كليهما
مختلفة. فأرسطو يبحث إشكالات الال، لكي يقول في نهاية رمان يكون من
آيات، يباين أوغسطين اشكوك على الال، لكي يستعده وهو يتصل الرمان
وعدم قابله لأن يعرف أنه غيرته، ولا أن يكون بوجود وحدان عن نفسه ولا عنده
فيه. وأرسطو يصر في الصعوبات التي تقوم في سبيل حمل الرمان وذاك كنه شفاً واحداً،
ولكن يقول في آخر الأمر من الرمان عند (تسمى كم مقصود) - بل أوغسطين
بعض من هذا إلى حمل الرمان مده حركة واستمرارها، وفي هذا كنه لأصاها.
كما أن أرسطو يشير مشكلة الصلة بين الرمان وبين النفس، ولكن لكي يقول بأن
الرمان خارج النفس وأسبق منها، لأنه نفس حركة شكل أو حركة شكل، وإن

كان فكره هنا غير واضح كل الوضوح كما أثرنا في هذا من قبل . وعلى العكس من هذا لا ترى أوعسطي ربط الزمان بحركة كده . بل يبدو من حديثه أن عمله بالآخرى في نفس ذاتها . وإذا كان ربطه بشيء فهو بأسر مديته التي يقوّم فيها كل ما وكل ما هو مشارل في الزمان . سر مديته لله طمعا عند أوعسطي . وإن كان هنا مظهر من مظاهر تأثره بالافلاصونية المحدثه . فالواقع . أن من الواجب علينا أن نقرر أن أوعسطي على هذا الأساس الدقيق . أي على أنه موجود في نفس سره على أساس أحواله ثلاث المذكورة آنفاً . أعني الزمان المفهوم . لا الزمان بمعنى أسر مديته من نوع خاص . كذلك أن ما من الأصل الذي قال به أوعسطي وأساعه . وليس معنى هذا . مع ذلك . أنه لم يعد هذا الزمان لا سيّما . بل قال به متأثراً من غير شك بالافلاطونية المحدثه . وهو هو الذي يعنيه دائماً حينما نتحدث عن زمان باعتباره أولاً كحالعه . الله . وإن كان فكره فيما يتعلق بمسألة الارلية هذه عامضاً قليلاً

وهذا الموضع نذكره كذلك في تصوره لتاريخ . فهو لا يتحدث بوصوح عن اتجاه لتاريخ والزمان . لكن نظريته في فلسفة التاريخ هي بعينها تلك التي عرّضناها من قبل عند الروح العربية . ولا عجب . فأوعسطي ينسب إلى الروح العربية . إلى الحضارة السحرية . ولذا أقام صورة تاريخ في كتابه نصحه ومديته الله . على نحو ما فعلت هذه الروح أي على أنه عمليه ذات انعقاد لها من فعل الخلق إلى يوم الحساب . وتطور تاريخ مرتب كله نحو تحقيق غاية هي تحقيق مديته الله أو أخيه أو ملكه الله . وإن نحن دبت ما نحن من كماله وصال بين الكفر والإيمان

من هنا فإن أوعسطي في نظريته في زمان يؤدّي باتجاه حديد في فهمه . فبذل أن يكون موضوعاً . سيكون ذاتياً دائماً لنفس وحدها . وبدلاً من أن يعنى فيه بالآن وحده . سينتجه تعاقبه إلى الأبد الآخرى . وبخاصة الآن المستفيض . وبدلاً من أن يكون مكوّناً من آت غير قديمه لمفسمه . وبالتالي مفسمه . سيكون مكوّناً من مدة واستمرار . وبدلاً من أن يكون متصلاً . وبدلاً من أن يكون يدور على نفسه في دورات متعاقبة لا تنهي . سيكون ذاتياً

إلا أن جعل الزمان دائماً حاصلاً لم يتم إلا في خصايه الأولى بعد ذلك زمان
طويل على يد كنت فقد أتى كس أنه بإيراد نظرتين في زمان إحداهما نظرية
بيوتن، والأخرى نظرية لينتس

أما بيوتن فقد قسم الزمان إلى زمان مصق، ويسمى أما "الزمان المطلق" فهو
الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته مستقل بصفته، في غير ذاته إلى أي شيء
خارجي، ويسمى بالطراد ورتوب، ويسمى أيضاً باسم المدة، وعلى العكس من هذا
نجد الزمان النسبي ظاهرياً عاماً، وهو مقياس حسي لخارجي لأنه مدة بواسطة الحركة،
وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون
دقماً، وقد لا يكون متساوياً مطرداً. وهذا الزمان الذي يستعمله في عدك كقياس
لحركة الأجرام السماوية، لأن زمان العكس من نظرك حركة، بل الزمان المطلق كما قلنا
لا يرتبط بأية حركة. وهذا الزمان الأخير توحد به معه مصغه بمعنى أن من الممكن
أن يقع حادثان معاً وفي نفس الوقت ما نسبته إلى الزمان المطلق ولو كان أحدهما مرتصفاً
بالشمس مثلاً، والآخر مطرداً، دون أن يعني بيوتن بذلك هذه المعية بطلعه
بالنسبة إلى نظامين في سكون نسبي فيما بينهما، أو متحركين، واحد قدماه الآخر، وهي
المشكلة التي أثارها نظرية النسبية فيما بعد

يقول بيوتن إذن زمان مصق قائم بذاته يشبه ذلك الزمان الأصيل الذي قالت به
الأفلاطونية المجددة، وزمان حسي غريب من الزمان القصبي الرياضي إن لم يكن هو
نفسه ثم ينظر إلى كلهما على أنه موجود في الخارج، وليس شيئاً من وضع النفس،
وكانت عندنا بهذا إذن إلى الصورة اليونانية واليهول لأول مرة أن الزمان موجود
مطلقاً، أعني أنه يوجد مستقلاً عن الحركات التي تجري به، وليس معناه أن الزمان
موضوعي وليس ذاتياً.

لجاء لينتس وأنكر عليه هذا الفهم قائلاً إن الزمان هو تصدق لتوالي وهو إذن
لا يقوم إلا في مسب الموجوده بين أشياء تتوالى أن أنه تابع للأشياء، وليس سابقاً
عليها، ويسوق الدليل على هذا معتمداً على مبدأ العلة الكافية فيقول إنه لو انعزل

إساراً فإلا لما لم يحسن الله الأشياء كلها قبل الوقت الذي خلقها فيه بسنة ، واستنتج
من هذا أن الله قد فعل شيئاً ليس من الممكن أن يكون ثمرة علة لماذا فعله ولم يفعل
غيره ، أي أنه لا يوجد لها علة لكون الله خلق الأشياء في هذه اللحظة المعينة دون
غيرها . يقول : هذا لا يستتبع منه لكون صحيحاً لو كان ذلك شيئاً خارجاً عن الأشياء
إرادية ، ففي هذه الحالة ليس ثمرة من علة لكون الأشياء حدثت في هذه اللحظات دون
تلك الأخرى مع بقاء بعضها كما هو . ولكن هذا يعنى بأن المحطات ليست سوى
خارج الأشياء ، أي أنها ليست شيئاً آخر غير بعضها فتكون وتعاهد وتساوي المعترض
لا يحسنه ، لأن مسأله معلوم ، أي في مسألة سبب بين الأشياء . وقد يقال : يحدث هذا
بعداً عن حقيقة أولى من أخرى وهذه الأخيرة تقوم ، كما هو ظاهر ، على أساس صحة
مسألة إلهية كافية . وقد بين ثلاث في دعوته عن نظرية بيوتن بنقص رد بيلدس على
أساس بيان خطأ هذا المبدأ ، فيرد عليه حجة برهان عكسي (١)

ومع أن بيلدس قد حقق حضوره وسعته في مسائل تحديد وإدراكية هذا التعريف
الحديد الزمان ، وفيه مع ذلك قد عني موضوعاً إلى حد كبير . قد هو ينظر إلى هذه
مسألة ، حسب التوازن ، على أنها سبب حقيقي ، من حدود حتمية هي لحظات متتالية ،
تتم بها في واقع الأشياء . لمنه دور لمدة . وإذا كان مع ذلك قد سار في اتجاه
إدراكه من مسائل من مسائل كذا فرق بين الممكن وبين الامتداد على أساس
أن المدة والامتداد صفت للأشياء ، أي الزمان والمكان ينظر إليهما على أنهما
خارج الأشياء . من مسائل في فلسفة (٢) ، وذلك أن يكون مدة والامتداد أشياء خارجة
موضوعية ، بل هي ممكنة أو بعبارة أخرى ، بقول إنه على الرغم من هذه التفرقة
تبقى لها اعتباراً بيلدس . مع ذلك ، في مسائل (٣) ، بينت أن المكان والمكان بأهمهما
، بل ولا وجود لهما في موضوعات الخارجة ، بل اكتفى بأن قال : إنهما مطلقان

(١) وأجمع هذه البراهين والمراسلات هي بيلدس وكلازك وسماه ردمس ١٨٣٩ - ١٨٤٠ ، ١٨٤٠ - ١٨٤١ ، ١٨٤١ - ١٨٤٢ ، ١٨٤٢ - ١٨٤٣ ، ١٨٤٣ - ١٨٤٤ ، ١٨٤٤ - ١٨٤٥ ، ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، ١٨٤٦ - ١٨٤٧ ، ١٨٤٧ - ١٨٤٨ ، ١٨٤٨ - ١٨٤٩ ، ١٨٤٩ - ١٨٥٠ ، ١٨٥٠ - ١٨٥١ ، ١٨٥١ - ١٨٥٢ ، ١٨٥٢ - ١٨٥٣ ، ١٨٥٣ - ١٨٥٤ ، ١٨٥٤ - ١٨٥٥ ، ١٨٥٥ - ١٨٥٦ ، ١٨٥٦ - ١٨٥٧ ، ١٨٥٧ - ١٨٥٨ ، ١٨٥٨ - ١٨٥٩ ، ١٨٥٩ - ١٨٦٠ ، ١٨٦٠ - ١٨٦١ ، ١٨٦١ - ١٨٦٢ ، ١٨٦٢ - ١٨٦٣ ، ١٨٦٣ - ١٨٦٤ ، ١٨٦٤ - ١٨٦٥ ، ١٨٦٥ - ١٨٦٦ ، ١٨٦٦ - ١٨٦٧ ، ١٨٦٧ - ١٨٦٨ ، ١٨٦٨ - ١٨٦٩ ، ١٨٦٩ - ١٨٧٠ ، ١٨٧٠ - ١٨٧١ ، ١٨٧١ - ١٨٧٢ ، ١٨٧٢ - ١٨٧٣ ، ١٨٧٣ - ١٨٧٤ ، ١٨٧٤ - ١٨٧٥ ، ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ، ١٨٧٦ - ١٨٧٧ ، ١٨٧٧ - ١٨٧٨ ، ١٨٧٨ - ١٨٧٩ ، ١٨٧٩ - ١٨٨٠ ، ١٨٨٠ - ١٨٨١ ، ١٨٨١ - ١٨٨٢ ، ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ، ١٨٨٣ - ١٨٨٤ ، ١٨٨٤ - ١٨٨٥ ، ١٨٨٥ - ١٨٨٦ ، ١٨٨٦ - ١٨٨٧ ، ١٨٨٧ - ١٨٨٨ ، ١٨٨٨ - ١٨٨٩ ، ١٨٨٩ - ١٨٩٠ ، ١٨٩٠ - ١٨٩١ ، ١٨٩١ - ١٨٩٢ ، ١٨٩٢ - ١٨٩٣ ، ١٨٩٣ - ١٨٩٤ ، ١٨٩٤ - ١٨٩٥ ، ١٨٩٥ - ١٨٩٦ ، ١٨٩٦ - ١٨٩٧ ، ١٨٩٧ - ١٨٩٨ ، ١٨٩٨ - ١٨٩٩ ، ١٨٩٩ - ١٩٠٠ ، ١٩٠٠ - ١٩٠١ ، ١٩٠١ - ١٩٠٢ ، ١٩٠٢ - ١٩٠٣ ، ١٩٠٣ - ١٩٠٤ ، ١٩٠٤ - ١٩٠٥ ، ١٩٠٥ - ١٩٠٦ ، ١٩٠٦ - ١٩٠٧ ، ١٩٠٧ - ١٩٠٨ ، ١٩٠٨ - ١٩٠٩ ، ١٩٠٩ - ١٩١٠ ، ١٩١٠ - ١٩١١ ، ١٩١١ - ١٩١٢ ، ١٩١٢ - ١٩١٣ ، ١٩١٣ - ١٩١٤ ، ١٩١٤ - ١٩١٥ ، ١٩١٥ - ١٩١٦ ، ١٩١٦ - ١٩١٧ ، ١٩١٧ - ١٩١٨ ، ١٩١٨ - ١٩١٩ ، ١٩١٩ - ١٩٢٠ ، ١٩٢٠ - ١٩٢١ ، ١٩٢١ - ١٩٢٢ ، ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، ١٩٢٣ - ١٩٢٤ ، ١٩٢٤ - ١٩٢٥ ، ١٩٢٥ - ١٩٢٦ ، ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ، ١٩٢٧ - ١٩٢٨ ، ١٩٢٨ - ١٩٢٩ ، ١٩٢٩ - ١٩٣٠ ، ١٩٣٠ - ١٩٣١ ، ١٩٣١ - ١٩٣٢ ، ١٩٣٢ - ١٩٣٣ ، ١٩٣٣ - ١٩٣٤ ، ١٩٣٤ - ١٩٣٥ ، ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، ١٩٣٦ - ١٩٣٧ ، ١٩٣٧ - ١٩٣٨ ، ١٩٣٨ - ١٩٣٩ ، ١٩٣٩ - ١٩٤٠ ، ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، ١٩٤١ - ١٩٤٢ ، ١٩٤٢ - ١٩٤٣ ، ١٩٤٣ - ١٩٤٤ ، ١٩٤٤ - ١٩٤٥ ، ١٩٤٥ - ١٩٤٦ ، ١٩٤٦ - ١٩٤٧ ، ١٩٤٧ - ١٩٤٨ ، ١٩٤٨ - ١٩٤٩ ، ١٩٤٩ - ١٩٥٠ ، ١٩٥٠ - ١٩٥١ ، ١٩٥١ - ١٩٥٢ ، ١٩٥٢ - ١٩٥٣ ، ١٩٥٣ - ١٩٥٤ ، ١٩٥٤ - ١٩٥٥ ، ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ، ١٩٥٦ - ١٩٥٧ ، ١٩٥٧ - ١٩٥٨ ، ١٩٥٨ - ١٩٥٩ ، ١٩٥٩ - ١٩٦٠ ، ١٩٦٠ - ١٩٦١ ، ١٩٦١ - ١٩٦٢ ، ١٩٦٢ - ١٩٦٣ ، ١٩٦٣ - ١٩٦٤ ، ١٩٦٤ - ١٩٦٥ ، ١٩٦٥ - ١٩٦٦ ، ١٩٦٦ - ١٩٦٧ ، ١٩٦٧ - ١٩٦٨ ، ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، ١٩٦٩ - ١٩٧٠ ، ١٩٧٠ - ١٩٧١ ، ١٩٧١ - ١٩٧٢ ، ١٩٧٢ - ١٩٧٣ ، ١٩٧٣ - ١٩٧٤ ، ١٩٧٤ - ١٩٧٥ ، ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ، ١٩٧٦ - ١٩٧٧ ، ١٩٧٧ - ١٩٧٨ ، ١٩٧٨ - ١٩٧٩ ، ١٩٧٩ - ١٩٨٠ ، ١٩٨٠ - ١٩٨١ ، ١٩٨١ - ١٩٨٢ ، ١٩٨٢ - ١٩٨٣ ، ١٩٨٣ - ١٩٨٤ ، ١٩٨٤ - ١٩٨٥ ، ١٩٨٥ - ١٩٨٦ ، ١٩٨٦ - ١٩٨٧ ، ١٩٨٧ - ١٩٨٨ ، ١٩٨٨ - ١٩٨٩ ، ١٩٨٩ - ١٩٩٠ ، ١٩٩٠ - ١٩٩١ ، ١٩٩١ - ١٩٩٢ ، ١٩٩٢ - ١٩٩٣ ، ١٩٩٣ - ١٩٩٤ ، ١٩٩٤ - ١٩٩٥ ، ١٩٩٥ - ١٩٩٦ ، ١٩٩٦ - ١٩٩٧ ، ١٩٩٧ - ١٩٩٨ ، ١٩٩٨ - ١٩٩٩ ، ١٩٩٩ - ٢٠٠٠ ، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١ ، ٢٠٠١ - ٢٠٠٢ ، ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣ ، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ ، ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥ ، ٢٠٠٥ - ٢٠٠٦ ، ٢٠٠٦ - ٢٠٠٧ ، ٢٠٠٧ - ٢٠٠٨ ، ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩ ، ٢٠٠٩ - ٢٠١٠ ، ٢٠١٠ - ٢٠١١ ، ٢٠١١ - ٢٠١٢ ، ٢٠١٢ - ٢٠١٣ ، ٢٠١٣ - ٢٠١٤ ، ٢٠١٤ - ٢٠١٥ ، ٢٠١٥ - ٢٠١٦ ، ٢٠١٦ - ٢٠١٧ ، ٢٠١٧ - ٢٠١٨ ، ٢٠١٨ - ٢٠١٩ ، ٢٠١٩ - ٢٠٢٠ ، ٢٠٢٠ - ٢٠٢١ ، ٢٠٢١ - ٢٠٢٢ ، ٢٠٢٢ - ٢٠٢٣ ، ٢٠٢٣ - ٢٠٢٤ ، ٢٠٢٤ - ٢٠٢٥ ، ٢٠٢٥ - ٢٠٢٦ ، ٢٠٢٦ - ٢٠٢٧ ، ٢٠٢٧ - ٢٠٢٨ ، ٢٠٢٨ - ٢٠٢٩ ، ٢٠٢٩ - ٢٠٣٠ ، ٢٠٣٠ - ٢٠٣١ ، ٢٠٣١ - ٢٠٣٢ ، ٢٠٣٢ - ٢٠٣٣ ، ٢٠٣٣ - ٢٠٣٤ ، ٢٠٣٤ - ٢٠٣٥ ، ٢٠٣٥ - ٢٠٣٦ ، ٢٠٣٦ - ٢٠٣٧ ، ٢٠٣٧ - ٢٠٣٨ ، ٢٠٣٨ - ٢٠٣٩ ، ٢٠٣٩ - ٢٠٤٠ ، ٢٠٤٠ - ٢٠٤١ ، ٢٠٤١ - ٢٠٤٢ ، ٢٠٤٢ - ٢٠٤٣ ، ٢٠٤٣ - ٢٠٤٤ ، ٢٠٤٤ - ٢٠٤٥ ، ٢٠٤٥ - ٢٠٤٦ ، ٢٠٤٦ - ٢٠٤٧ ، ٢٠٤٧ - ٢٠٤٨ ، ٢٠٤٨ - ٢٠٤٩ ، ٢٠٤٩ - ٢٠٥٠ ، ٢٠٥٠ - ٢٠٥١ ، ٢٠٥١ - ٢٠٥٢ ، ٢٠٥٢ - ٢٠٥٣ ، ٢٠٥٣ - ٢٠٥٤ ، ٢٠٥٤ - ٢٠٥٥ ، ٢٠٥٥ - ٢٠٥٦ ، ٢٠٥٦ - ٢٠٥٧ ، ٢٠٥٧ - ٢٠٥٨ ، ٢٠٥٨ - ٢٠٥٩ ، ٢٠٥٩ - ٢٠٦٠ ، ٢٠٦٠ - ٢٠٦١ ، ٢٠٦١ - ٢٠٦٢ ، ٢٠٦٢ - ٢٠٦٣ ، ٢٠٦٣ - ٢٠٦٤ ، ٢٠٦٤ - ٢٠٦٥ ، ٢٠٦٥ - ٢٠٦٦ ، ٢٠٦٦ - ٢٠٦٧ ، ٢٠٦٧ - ٢٠٦٨ ، ٢٠٦٨ - ٢٠٦٩ ، ٢٠٦٩ - ٢٠٧٠ ، ٢٠٧٠ - ٢٠٧١ ، ٢٠٧١ - ٢٠٧٢ ، ٢٠٧٢ - ٢٠٧٣ ، ٢٠٧٣ - ٢٠٧٤ ، ٢٠٧٤ - ٢٠٧٥ ، ٢٠٧٥ - ٢٠٧٦ ، ٢٠٧٦ - ٢٠٧٧ ، ٢٠٧٧ - ٢٠٧٨ ، ٢٠٧٨ - ٢٠٧٩ ، ٢٠٧٩ - ٢٠٨٠ ، ٢٠٨٠ - ٢٠٨١ ، ٢٠٨١ - ٢٠٨٢ ، ٢٠٨٢ - ٢٠٨٣ ، ٢٠٨٣ - ٢٠٨٤ ، ٢٠٨٤ - ٢٠٨٥ ، ٢٠٨٥ - ٢٠٨٦ ، ٢٠٨٦ - ٢٠٨٧ ، ٢٠٨٧ - ٢٠٨٨ ، ٢٠٨٨ - ٢٠٨٩ ، ٢٠٨٩ - ٢٠٩٠ ، ٢٠٩٠ - ٢٠٩١ ، ٢٠٩١ - ٢٠٩٢ ، ٢٠٩٢ - ٢٠٩٣ ، ٢٠٩٣ - ٢٠٩٤ ، ٢٠٩٤ - ٢٠٩٥ ، ٢٠٩٥ - ٢٠٩٦ ، ٢٠٩٦ - ٢٠٩٧ ، ٢٠٩٧ - ٢٠٩٨ ، ٢٠٩٨ - ٢٠٩٩ ، ٢٠٩٩ - ٢١٠٠ ، ٢١٠٠ - ٢١٠١ ، ٢١٠١ - ٢١٠٢ ، ٢١٠٢ - ٢١٠٣ ، ٢١٠٣ - ٢١٠٤ ، ٢١٠٤ - ٢١٠٥ ، ٢١٠٥ - ٢١٠٦ ، ٢١٠٦ - ٢١٠٧ ، ٢١٠٧ - ٢١٠٨ ، ٢١٠٨ - ٢١٠٩ ، ٢١٠٩ - ٢١١٠ ، ٢١١٠ - ٢١١١ ، ٢١١١ - ٢١١٢ ، ٢١١٢ - ٢١١٣ ، ٢١١٣ - ٢١١٤ ، ٢١١٤ - ٢١١٥ ، ٢١١٥ - ٢١١٦ ، ٢١١٦ - ٢١١٧ ، ٢١١٧ - ٢١١٨ ، ٢١١٨ - ٢١١٩ ، ٢١١٩ - ٢١٢٠ ، ٢١٢٠ - ٢١٢١ ، ٢١٢١ - ٢١٢٢ ، ٢١٢٢ - ٢١٢٣ ، ٢١٢٣ - ٢١٢٤ ، ٢١٢٤ - ٢١٢٥ ، ٢١٢٥ - ٢١٢٦ ، ٢١٢٦ - ٢١٢٧ ، ٢١٢٧ - ٢١٢٨ ، ٢١٢٨ - ٢١٢٩ ، ٢١٢٩ - ٢١٣٠ ، ٢١٣٠ - ٢١٣١ ، ٢١٣١ - ٢١٣٢ ، ٢١٣٢ - ٢١٣٣ ، ٢١٣٣ - ٢١٣٤ ، ٢١٣٤ - ٢١٣٥ ، ٢١٣٥ - ٢١٣٦ ، ٢١٣٦ - ٢١٣٧ ، ٢١٣٧ - ٢١٣٨ ، ٢١٣٨ - ٢١٣٩ ، ٢١٣٩ - ٢١٤٠ ، ٢١٤٠ - ٢١٤١ ، ٢١٤١ - ٢١٤٢ ، ٢١٤٢ - ٢١٤٣ ، ٢١٤٣ - ٢١٤٤ ، ٢١٤٤ - ٢١٤٥ ، ٢١٤٥ - ٢١٤٦ ، ٢١٤٦ - ٢١٤٧ ، ٢١٤٧ - ٢١٤٨ ، ٢١٤٨ - ٢١٤٩ ، ٢١٤٩ - ٢١٥٠ ، ٢١٥٠ - ٢١٥١ ، ٢١٥١ - ٢١٥٢ ، ٢١٥٢ - ٢١٥٣ ، ٢١٥٣ - ٢١٥٤ ، ٢١٥٤ - ٢١٥٥ ، ٢١٥٥ - ٢١٥٦ ، ٢١٥٦ - ٢١٥٧ ، ٢١٥٧ - ٢١٥٨ ، ٢١٥٨ - ٢١٥٩ ، ٢١٥٩ - ٢١٦٠ ، ٢١٦٠ - ٢١٦١ ، ٢١٦١ - ٢١٦٢ ، ٢١٦٢ - ٢١٦٣ ، ٢١٦٣ - ٢١٦٤ ، ٢١٦٤ - ٢١٦٥ ، ٢١٦٥ - ٢١٦٦ ، ٢١٦٦ - ٢١٦٧ ، ٢١٦٧ - ٢١٦٨ ، ٢١٦٨ - ٢١٦٩ ، ٢١٦٩ - ٢١٧٠ ، ٢١٧٠ - ٢١٧١ ، ٢١٧١ - ٢١٧٢ ، ٢١٧٢ - ٢١٧٣ ، ٢١٧٣ - ٢١٧٤ ، ٢١٧٤ - ٢١٧٥ ، ٢١٧٥ - ٢١٧٦ ، ٢١٧٦ - ٢١٧٧ ، ٢١٧٧ - ٢١٧٨ ، ٢١٧٨ - ٢١٧٩ ، ٢١٧٩ - ٢١٨٠ ، ٢١٨٠ - ٢١٨١ ، ٢١٨١ - ٢١٨٢ ، ٢١٨٢ - ٢١٨٣ ، ٢١٨٣ - ٢١٨٤ ، ٢١٨٤ - ٢١٨٥ ، ٢١٨٥ - ٢١٨٦ ، ٢١٨٦ - ٢١٨٧ ، ٢١٨٧ - ٢١٨٨ ، ٢١٨٨ - ٢١٨٩ ، ٢١٨٩ - ٢١٩٠ ، ٢١٩٠ - ٢١٩١ ، ٢١٩١ - ٢١٩٢ ، ٢١٩٢ - ٢١٩٣ ، ٢١٩٣ - ٢١٩٤ ، ٢١٩٤ - ٢١٩٥ ، ٢١٩٥ - ٢١٩٦ ، ٢١٩٦ - ٢١٩٧ ، ٢١٩٧ - ٢١٩٨ ، ٢١٩٨ - ٢١٩٩ ، ٢١٩٩ - ٢٢٠٠ ، ٢٢٠٠ - ٢٢٠١ ، ٢٢٠١ - ٢٢٠٢ ، ٢٢٠٢ - ٢٢٠٣ ، ٢٢٠٣ - ٢٢٠٤ ، ٢٢٠٤ - ٢٢٠٥ ، ٢٢٠٥ - ٢٢٠٦ ، ٢٢٠٦ - ٢٢٠٧ ، ٢٢٠٧ - ٢٢٠٨ ، ٢٢٠٨ - ٢٢٠٩ ، ٢٢٠٩ - ٢٢١٠ ، ٢٢١٠ - ٢٢١١ ، ٢٢١١ - ٢٢١٢ ، ٢٢١٢ - ٢٢١٣ ، ٢٢١٣ - ٢٢١٤ ، ٢٢١٤ - ٢٢١٥ ، ٢٢١٥ - ٢٢١٦ ، ٢٢١٦ - ٢٢١٧ ، ٢٢١٧ - ٢٢١٨ ، ٢٢١٨ - ٢٢١٩ ، ٢٢١٩ - ٢٢٢٠ ، ٢٢٢٠ - ٢٢٢١ ، ٢٢٢١ - ٢٢٢٢ ، ٢٢٢٢ - ٢٢٢٣ ، ٢٢٢٣ - ٢٢٢٤ ، ٢٢٢٤ - ٢٢٢٥ ، ٢٢٢٥ - ٢٢٢٦ ، ٢٢٢٦ - ٢٢٢٧ ، ٢٢٢٧ - ٢٢٢٨ ، ٢٢٢٨ - ٢٢٢٩ ، ٢٢٢٩ - ٢٢٣٠ ، ٢٢٣٠ - ٢٢٣١ ، ٢٢٣١ - ٢٢٣٢ ، ٢٢٣٢ - ٢٢٣٣ ، ٢٢٣٣ - ٢٢٣٤ ، ٢٢٣٤ - ٢٢٣٥ ، ٢٢٣٥ - ٢٢٣٦ ، ٢٢٣٦ - ٢٢٣٧ ، ٢٢٣٧ - ٢٢٣٨ ، ٢٢٣٨ - ٢٢٣٩ ، ٢٢٣٩ - ٢٢٤٠ ، ٢٢٤٠ - ٢٢٤١ ، ٢٢٤١ - ٢٢٤٢ ، ٢٢٤٢ - ٢٢٤٣ ، ٢٢٤٣ - ٢٢٤٤ ، ٢٢٤٤ - ٢٢٤٥ ، ٢٢٤٥ - ٢٢٤٦ ، ٢٢٤٦ - ٢٢٤٧ ، ٢٢٤٧ - ٢٢٤٨ ، ٢٢٤٨ - ٢٢٤٩ ، ٢٢٤٩ - ٢٢٥٠ ، ٢٢٥٠ - ٢٢٥١ ، ٢٢٥١ - ٢٢٥٢ ، ٢٢٥٢ - ٢٢٥٣ ، ٢٢٥٣ - ٢٢٥٤ ، ٢٢٥٤ - ٢٢٥٥ ، ٢٢٥٥ - ٢٢٥٦ ، ٢٢٥٦ - ٢٢٥٧ ، ٢٢٥٧ - ٢٢٥٨ ، ٢٢٥٨ - ٢٢٥٩ ، ٢٢٥٩ - ٢٢٦٠ ، ٢٢٦٠ - ٢٢٦١ ، ٢٢٦١ - ٢٢٦٢ ، ٢٢٦٢ - ٢٢٦٣ ، ٢٢٦٣ - ٢٢٦٤ ، ٢٢٦٤ - ٢٢٦٥ ، ٢٢٦٥ - ٢٢٦٦ ، ٢٢٦٦ - ٢٢٦٧ ، ٢٢٦٧ - ٢٢٦٨ ، ٢٢٦٨ - ٢٢٦٩ ، ٢٢٦٩ - ٢٢٧٠ ، ٢٢٧٠ - ٢٢٧١ ، ٢٢٧١ - ٢٢٧٢ ، ٢٢٧٢ - ٢٢٧٣ ، ٢٢٧٣ - ٢٢٧٤ ، ٢٢٧٤ - ٢٢٧٥ ، ٢٢٧٥ - ٢٢٧٦ ، ٢٢٧٦ - ٢٢٧٧ ، ٢٢٧٧ - ٢٢٧٨ ، ٢٢٧٨ - ٢٢٧٩ ، ٢٢٧٩ - ٢٢٨٠ ، ٢٢٨٠ - ٢٢٨١ ، ٢٢٨١ - ٢٢٨٢ ، ٢٢٨٢ - ٢٢٨٣ ، ٢٢٨٣ - ٢٢٨٤ ، ٢٢٨٤ - ٢٢٨٥ ، ٢٢٨٥ - ٢٢٨٦ ، ٢٢٨٦ - ٢٢٨٧ ، ٢٢٨٧ - ٢٢٨٨ ، ٢٢٨٨ - ٢٢٨٩ ، ٢٢٨٩ - ٢٢٩٠ ، ٢٢٩٠ - ٢٢٩١ ، ٢٢٩١ - ٢٢٩٢ ، ٢٢٩٢ - ٢٢٩٣ ، ٢٢٩٣ - ٢٢٩٤ ، ٢٢٩٤ - ٢٢٩٥ ، ٢٢٩٥ - ٢٢٩٦ ، ٢٢٩٦ - ٢٢٩٧ ، ٢٢٩٧ - ٢٢٩٨ ، ٢٢٩٨ - ٢٢٩٩ ، ٢٢٩٩ - ٢٣٠٠ ، ٢٣٠٠ - ٢٣٠١ ، ٢٣٠١ - ٢٣٠٢ ، ٢٣٠٢ - ٢٣٠٣ ، ٢٣٠٣ - ٢٣٠٤ ، ٢٣٠٤ - ٢٣٠٥ ، ٢٣٠٥ - ٢٣٠٦ ، ٢٣٠٦ - ٢٣٠٧ ، ٢٣٠٧ - ٢٣٠٨ ، ٢٣٠٨ - ٢٣٠٩ ، ٢٣٠٩ - ٢٣١٠ ، ٢٣١٠ - ٢٣١١ ، ٢٣١١ - ٢٣١٢ ، ٢٣١٢ - ٢٣١٣ ، ٢٣١٣ - ٢٣١٤ ، ٢٣١٤ - ٢٣١٥ ، ٢٣١٥ - ٢٣١٦ ، ٢٣١٦ - ٢٣١٧ ، ٢٣١٧ - ٢٣١٨ ، ٢٣١٨ - ٢٣١٩ ، ٢٣١٩ - ٢٣٢٠ ، ٢٣٢٠ - ٢٣٢١ ، ٢٣٢١ - ٢٣٢٢ ، ٢٣٢٢ - ٢٣٢٣ ، ٢٣٢٣ - ٢٣٢٤ ، ٢٣٢٤ - ٢٣٢٥ ، ٢٣٢٥ - ٢٣٢٦ ، ٢٣٢٦ - ٢٣٢٧ ، ٢٣٢٧ - ٢٣٢٨ ، ٢٣٢٨ - ٢٣٢٩ ، ٢٣٢٩ - ٢٣٣٠ ، ٢٣٣٠ - ٢٣٣١ ، ٢٣٣١ - ٢٣٣٢ ، ٢٣٣٢ - ٢٣٣٣ ، ٢٣٣٣ - ٢٣٣٤ ، ٢٣٣٤ - ٢٣٣٥ ، ٢٣٣٥ - ٢٣٣٦ ، ٢٣٣٦ - ٢٣٣٧ ، ٢٣٣٧ - ٢٣٣٨ ، ٢٣٣٨ - ٢٣٣٩ ، ٢٣٣٩ - ٢٣٤٠ ، ٢٣٤٠ - ٢٣٤١ ، ٢٣٤١ - ٢٣٤٢ ، ٢٣٤٢ - ٢٣٤٣ ، ٢٣٤٣ - ٢٣٤٤ ، ٢٣٤٤ - ٢٣٤٥ ، ٢٣٤٥ - ٢٣٤٦ ، ٢٣٤٦ - ٢٣٤٧ ، ٢٣٤٧ - ٢٣٤٨ ، ٢٣٤٨ - ٢٣٤٩ ، ٢٣٤٩ - ٢٣٥٠ ، ٢٣٥٠ - ٢٣٥١ ، ٢٣٥١ - ٢٣٥٢ ، ٢٣٥٢ - ٢٣٥٣ ، ٢٣٥٣ - ٢٣٥٤ ، ٢٣٥٤ - ٢٣٥٥ ، ٢٣٥٥ - ٢٣٥٦ ، ٢٣٥٦ - ٢٣٥٧ ، ٢٣٥٧ - ٢٣٥٨ ، ٢٣٥٨ - ٢٣٥٩ ، ٢٣٥٩ - ٢٣٦٠ ، ٢٣٦٠ - ٢٣٦١ ، ٢٣٦١ - ٢٣٦٢ ، ٢٣٦٢ - ٢٣٦٣ ، ٢٣٦٣ - ٢٣٦٤ ، ٢٣٦٤ - ٢٣٦٥ ، ٢٣٦٥ - ٢٣٦٦ ، ٢٣٦٦ - ٢٣٦٧ ، ٢٣٦٧ - ٢٣٦٨ ، ٢٣٦٨ - ٢٣٦٩ ، ٢٣٦٩ - ٢٣٧٠ ، ٢٣٧٠ - ٢٣٧١ ، ٢٣٧١ - ٢٣٧٢ ، ٢٣٧٢ - ٢٣٧٣ ، ٢٣٧٣ - ٢٣٧٤ ، ٢٣٧٤ - ٢٣٧٥ ، ٢٣٧٥ - ٢٣٧٦ ، ٢٣٧٦ - ٢٣٧٧ ، ٢٣٧٧ - ٢٣٧٨ ، ٢٣٧٨ - ٢٣٧٩ ، ٢٣٧٩ - ٢٣٨٠ ، ٢٣٨٠ - ٢٣٨١ ، ٢٣٨١ - ٢٣٨٢ ، ٢٣٨٢ - ٢٣٨٣ ، ٢٣٨٣ - ٢٣٨٤ ، ٢٣٨٤ - ٢٣٨٥ ، ٢٣٨٥ - ٢٣٨٦ ، ٢٣٨٦ - ٢٣٨٧ ، ٢٣٨٧ - ٢٣٨٨ ، ٢٣٨٨ - ٢٣٨٩ ، ٢٣٨٩ - ٢٣٩٠ ، ٢٣٩٠ - ٢٣٩١ ، ٢٣٩١ - ٢٣٩٢ ، ٢٣٩٢ - ٢٣٩٣ ، ٢٣٩٣ - ٢٣٩٤ ، ٢٣٩٤ - ٢٣٩٥ ، ٢٣٩٥ - ٢٣٩٦ ، ٢٣٩٦ - ٢٣٩٧ ، ٢٣٩٧ - ٢٣٩٨ ، ٢٣٩٨ - ٢٣٩٩ ، ٢٣٩٩ - ٢٤٠٠ ، ٢٤٠٠ - ٢٤٠١ ، ٢٤٠١ - ٢٤٠٢ ، ٢٤٠٢ - ٢٤٠٣ ، ٢٤٠٣ - ٢٤٠٤ ، ٢٤٠٤ - ٢٤٠٥ ، ٢٤٠٥ - ٢٤٠٦ ، ٢٤٠٦ - ٢٤٠٧ ، ٢٤٠٧ - ٢٤٠٨ ، ٢٤٠٨ - ٢٤٠٩ ، ٢٤٠٩ - ٢٤١٠ ، ٢٤١٠ - ٢٤١١ ، ٢٤١١ - ٢٤١٢ ، ٢٤١٢ - ٢٤١٣ ، ٢٤١٣ - ٢٤١٤ ، ٢٤١٤ - ٢٤١٥ ، ٢٤١٥ - ٢٤١٦ ، ٢٤١٦ - ٢٤١٧ ، ٢٤١٧ - ٢٤١٨ ، ٢٤١٨ - ٢٤١٩ ، ٢٤١٩ - ٢٤٢٠ ، ٢٤٢٠ - ٢٤٢١ ، ٢٤٢١ - ٢٤٢٢ ، ٢٤٢٢ - ٢٤٢٣ ، ٢٤٢

١٧- ط ١، ص ٣١- ص ١٢ ط ٢، ص ٤٦- ٥٨) قد قسم هذا العرص إلى قسمين: عرص مباهيري، وآخر معالير. وهي قسمة لا نجد لها إلا في الطعة الثانية، فضلاً عن أنه في هذه الطعة عينها لا يزال يوجد شيء من الخلط. إذ حشر الحجة ثالثة المتعالية في رمرة الحجج المباهيرية. "معارف من عرص المباهيري والعرض المتعار أن أن الأول يحلل نمكة أو الامتثال في ذاته، أي عما هو في مضمونه، مبدأ بهذا التحليل أن هذا الامتثال ليس مستعاراً أو متوقفاً على تجربة، بل هو قسلي. أما العرص المعالي لامتثال ما فيه كد على صوته يمكن أن يصح إمكان معارف تركيبة قليلة أخرى، أن أنه من أن في معارف فيه أخرى مركبة نوحده من الامتثال، وأن مثل هذه المعرفة ليست ممكنة. لا إذا شرح لامتثال على نحو خاص، أي على أنه قسلي (١)

أما العرص المعالير في فنفس من حجج يمكن أن تقسم إلى قسمين: الأول يبرهن فيه على أن ما ليس امتثالاً بديلاً، بل هو قسلي، والثاني يبرهن على أن الزمان عيان، وليس تصوراً

فالحجة الأولى تقول إن الزمان ليس تصوراً بحريماً، أي امتثالاً أحد عن أية تجربة. الدليل على هذا هو تصور الزمان من أجل إدراك المعية والتوالي؛ فليس في وسعنا أن أن نمثل لأنفسنا حدثاً من الأشياء موحدة معاً (المعية) أو في أزمنة مختلفة (التوالي) إلا إذا افترضنا "ما كأساس قسلي يقوم عليه هذا الامتثال، سواء شعرباً بهذا أم لم نشعر بذلك لأن معرفتنا معه أشياء أو تواليها ليس معناه فقط معرفة اختلافات كيفية بينها، وإنما هي معرفتنا أنها حدث في زمان واحد، أو في أزمنة متوالية مختلفة. وهذه الحجة إذن تتضمن أمرين الأول أن الاختلاف الزماني لا يمكن أن يرد إلى اختلاف

(١) راجع: ١- مدخل في المحدثات، ص ١٢٠ و ١٢١، ٢- مستخدمون، في لسانه، بالإشارة ص ١٢٠، ولور الأول، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦

في الكشف . من هو اختلاف من نوع خاص . شدة ط . وجود الرمان كشيء قبي .
والثاني أن الرمان ليس نحر بدأ من تحريره أو الموضوعات المحسوسة . كما يرغم لنفس
فيما رأينا من قبل . كما نجرد الألوان أو الطعوم .

ولكن هذه الحجة سببية لحسب . إذ كل ما يؤوله إلى أن ما ليس امتثالاً مأخوذاً
عن التحرية . ولذا أردت به الحجة الثالثة فقال : إن الرمان امتثال ضروري يقوم عليه
كل عيان . ويمكن أن يدرك مستقلاً عن الطواهر . والبدعة لهذا أن الرمان إذن قدي .
والدليل على هذا أننا لا نستطيع أن ندرك الرمان من الطواهر عامة . مع أننا نستطيع
أن نهم الرمان حالياً من الطواهر ونحقق "طواهر" لا يمكن أن نسميها بالبدعة والبدعة
لهذا إذن أن الرمان لا يقوم على الطواهر . من الطواهر هي التي تقوم على الرمان .
وبدون الرمان لا يتصور تحقق الطواهر . أي أن الرمان إذن قدي ضروري لكل
حركة حسية .

وهذه الحجة الثانية قد لاقى الكثير من النقد منذ عصر كنت حتى اليوم . ومن أهم
ما وجه إليها ما أورده فايبر في شرحه لنقد العمل المحدث (ص ٢٧٠ . سنة ١٩٢٢)
فقال إن بها خطأ من وجهه نظر كنت نفسه . لأن هذه الضرورة التي يتحدث عنها
ضرورة سببية . وليست مطلقة . ومن هذه الضرورة "سببية" لا نحصي دليلاً دقيقاً على
الفسدية . لأن كون لا نستطيع امتثال الطواهر بدون رمان لا يبرهن مدعى أن امتثال
الرمان هو امتثال سابق على التأثيرات الحسية . مع أننا بدائنة على أن امتثال
الرمان امتثال قدي . وبقائها آخرون على أساس أنه ليس في وسع المرء أن يصور
الرمان حالاً من الطواهر . ومفصلاً عن كل موضوع من موضوعات تحريره واستمد
الأول على حاشية كبير من الوضاعة . لأن مجرد كون الطواهر لا تمس بدون رمان .
لا يدل بعد على أن الرمان موجود وجوفاً قدياً في العقل . فالضرورة هنا ليست
إذن ضرورة مطلقة . أو ليست بعد كدنت على أقل تقدير . وإنما هي سببية . أعني أنها
ضرورية بالنسبة إلى الطواهر وحدها ولا بد من بعد هي ضرورية أيضاً بالنسبة إلى
تركيب العمل الإبداعي نفسه . حتى نقول إن فكرة رمان قديمة . أي موجوده بالضرورة

للتامهي. إذن، من غير، ليس هو ^١ بمعنى الذي يستخلص من تحرير النص
الذي هو ^٢ في تصورات تسق امثالات الأجزاء امثال لكل، ولكنها ترى
في الرمان أن امثال لكل تسق امثال الأجزاء. إذن، ما ليس تصوراً أمراً
"نظمه شبهه فقد قال" في تصورات لا تحتوي امثالات حرثية وحسب ويمكن أن
نصاح ^٣ به حيث عني شكل تسق "تصور لا يحتوي إلا على امثالات حرثية،
رمان عني عني غير الامثالات حرثية، إن الرمان ليس تصوراً ولكن كمت لم
يدكر مقدمه "الصعري، فكان تحرير نصه شبهه بفضاً، ولذا فإن "فيبحر" ^٤ مثلاً يرى
أن عمر النصه الأولى أوصى، وبم وهذا "تعمد من حيث كمت إلى محاولته في الطعة
شبهه أن يرقى من الحجة الأخيرة في "رمان" وأخذه لأخرة في المكان في عدلنا تعديلاً
كثيراً في هذه نصه شبهه "وأما كان الأمر في بعض أحد لتحرير على الآخر،
فإن مقصد كمت من هذه الحجة أن بين أن فكرة "للتامهي" في "رمان" تفنص فكرة
"المبنيه لأن كل عديد أدناه بغير من مقصداً رماناً لا نهائياً، وما دام امثال "للتامهي
بالعلم، فالرمان باعتباره لا متبهاً هو غير وليس تصوراً.

وهذا ثبت كمت أن الرمان علم، وهذا نصاً يرقى من الرمان والرمائية، هذه
نشته عن علمات ما شرد صحت تحت تصور واحد، هي عبات الأشیاء المترتبة بالرمان،
و يندرج هذا أن الرمان أصل، بل الرمائية مشعة وسفرعة على الرمان

وفي هذا من المبدأين بل لا حجة أب لا تعرض الحجة خامسة (المذكورة ثالثة
في ص كمت) لا تنسب إلى "عرض المتعالي، كما يقول كمت نفسه في أول هذا
العرض وليس فيها ^٥ عني حجة في عرض الأول إلا أن يكون ذلك إهمالاً من
كمت وعده دفعه، كما لاحظ "فيبحر" نحو (سكت المذكور، ٢٠ ص ٢٧٢) ولذا
منع عنها في العرض المتعالي.

في هذه الحجة يقول كمت ^٦ إن: "يمكن المبادئ لصوريه الخاصه بسبب الرمان،
أو مبدئيات الرمان بوجه عام، هو الآخر يقوم على أساس تلك "الضرورة القليلة،

البيان الخاص هو شرط اكل معرفه فنه لدنا عن الزمان بما في ذلك لسيهات العامة،
ومضمون هـ - البيان احص هو السب أو الإصاف بالزمانه التي لا بد أن تتحقق
تصوره على أساسها فانه إلى باب لعارفه، أعني أن الزمان شكل للصواهر.
ثم نتخلص من فتح أن تتضمنها هذه الأقوال، ويحددها ثلاثا.

الأولى أن الزمان ليس شئاً، حوداً بدته قائماً مستقلاً، وليس شئاً مطلقاً في الأشياء
كصحة موضوعه لها، وهو ماضى لا يبق، حين يحد كل الشروط الموضوعه لامثاله
لانه لو كان قائماً بدته، لكان شئاً واحداً واقعياً معاً، واقعياً من حيث أنه لا يوجد
مستقلاً عن الأشياء، فترمه، وبكنا ما يترك، فقط الموضوعات الحسية منه وبدرجه
في حال احص، وعبر واقعياً لانه سيكون شئاً ليس له من طبيعته في الوجود إلا أن يتحقق
كل شئ، وهي فيه، دون أن تكون فنه أي شئ، واقعياً (٣٩١ - ب ٥٦) وفي هذا
دع بوسه ومن يدرسون خصصه من الرياضيين عامه، ويعت كنت الزمان
- والمكان في هذه حده أنه سيكون لا شئاً^(١) وإذا نظرنا إليه على أنه ماضى
في الأشياء كما رجع بعض الناس لطبيعة من المتأخرين (٤٠١ - ب ٥٦)،
ونظرنا إليه حينئذ على أنه صمد إصده - صواهر المتوحيه، فإن هذا يؤدي إلى إنكار كل
صحة نتم بات ارباعه عليه في صحتها بالأشياء الواقعيه، من سيكون الزمان (والمكان،
كما في كل ما مضى، إذ لا يقص كست مصفاً بينهما في طول عزمه لطريق الزمان
والمكان) على هذا أن من خلق الحيز وحدده، هذا الحال لدى يحمي أن يكون أصله
في سحره وعلى هذا فانه إذ كل الزمان صفة للأشياء في ذاتها - أو الموضوعات
حده، ولعني واحد - وبكنا يستطيع أن يدع اليقين "هم وري الذي تقول
به الرياضيات وأن يهدي على قول أن احتمالات الرياضه تنطبق على العالم الواقعي.
وهذا د كست أن حصه الأولين، أي الذين قالوا أن الزمان شئ قائم بذاته، وهم
سوس وأتباعه، خبر من حصه الآخرين، أعني الذين طغى من المتأخرين، الذين
قالوا بأن الزمان نظام السب أو الإضافات على فنه "توالي، ويقصد بهم كست لندنس

(١) الاشئ، Unding هو ما يكون تصويره متناقضاً في ذاته

ومدرسته، خصوصاً مدرسته الألبانية التي يزعّمها فولف. وعلى هذا فإنه إن كان الرمان
صفة أو نظاماً باطناً في الأشياء الخارجية ذاتها، فلا يسبق إذن الأشياء كشرط لها،
وإن يكون في التوسع معرفته وعماه قديماً عن طريق انحصارها لتركيبية. وإي تكون
انحصاراً لتركيبية أو المعرفة لقديمة ممكنة عن طريقها، إذا لم ينظر إلى الرمان إلا على أنه
شرط ادّعى أدنى به وحده يمكن أن يفهم العيان فيها. إذ في هذه الحالة، شكل معين
لناص ذكر أن يتمّ نشق قبل الموضوعات، وما سأل يمتثل فيها

والرمان عند كثرة أشكال من شكل انحصار الإنساني، في مارجع إلا
إسها، فلا يمكن أن تظهر الأشياء لنا في لشجرة الحسية إلا على هيئة الرمان، بمعنى التوالى.
وليس إذن شكلاً للأشياء، في ذاتها، أي الأشياء الخارجية، بصرف النظر عن ادّعاء
معرفة. حقاً إن الظواهر تتضمن حقيقة الأشياء في ذاتها، لأنها ظواهر هي، ولكن
الإصافه الرمائية (والمكايه، كما هي الحال دائماً) ليست صادرة عن هذه الأشياء في
ذاتها، بل عن حساسيتها نحو المعارف المدركين. ذلك أن الأشياء في ذاتها لا تقع إلا
غفولاً كما هي دون تعبير، بل لا بد أن تمر بهذا الإحار، إضار الرمان (والمكان)
فترتب وهما له، وكأنها بمجرد أن تصبح مدركة، لا بد أن تصبح على هيئة رمان
(والمكان)، ونحن لا نعرفها كما هي في ذاتها، بل كما تبدو لنا، ولهذا نحن لا نعرف
إلا لظواهر (أي ما نظهر لنا نحن)، ولا نعرف حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها
والرمان إذن ليس إلا شكل الحس الناص، أعني، شكل عيان أنفسنا وحدنا، صفة
ولا يمكن أن يكون صفة محدّدة لظواهر الخارجية، وليس له شأن بالحجم أو الموضع،
وسكن شأنه هو بالإصافه (أو النصف) التي توجد بين الامتثالات في حلال الناصه
ولما كان هذا العيان لنا لا يعطساً حتماً، فربما نحاول أن نسد هذه الحجة بواسطة
امثالات، أن تصور توالى الرمان على هيئة خط يتفقد في ما لانهايه، فيه لا يكون
المختلف (أي لأشياء مختلفة المتواليه المكوّنة له) إلا سلسلة من عاه واحد حسب
ويستند من خصائص هذا خط على كل خصائص الرمان، مع هذا التقاطع وحده
وهو أنه فيها أحرار الخط في حده معيه، فإن أحرار الرمان في حاله، أن ومن هذه

الخصم فيها ، أعني أن كل إصابات الرمان تسمح بالنسبة عنها في عيان خارجي . يكون من الخلق أن لامثال نصه عيان . (٢٣١ = ب ٤٩ - ٥٠) وذلك هي النتيجة الثانية .

والنتيجة الثالثة هي أن الرمان هو الشرط الشكلي العملي لكل الطواهر أيا كانت . وفي هذا يريد الرمان عن المكان . إذ المكان ، باعتباره الشكل الخالص (أي الخالي من التحركة) لكل عيان ، خارجي . قد حُدد على هذا النحو بما هو خارجي لحسب ، فهو إذن شرط قضي للظواهر الخارجيه وحدها دون غيرها . أما الرمان فإنه شكل حاصر لكل عيان ماضٍ ، وخارجي معاً ، لأن كل الامتثالات ، سواء أ كانت لموضوعات خارجيه لحسب ، أم غيرها أيضاً ، تنسب إلى حالها الماضية ، كصفات أو تحديدات لعقلاء . ولما كانت هذه الحال الباطنة تقع تحت الشرط لشكلي بعيان الباطن وبالتالي تنسب إلى الرمان . فإن الرمان شرط قضي لكل الطواهر أيا كانت ، (٢٤١ = ب ٥٠) فكل الطواهر إذن حاصصة للرمان ، لأن الرمان شكل للعيان الباطن . و"عيان الطاهر" يحصص للعيان الماضٍ ، فالرمان إذن شكل قضي بطواهر كلها . ولكن هل معنى هذا أنه ليس للرمان أية حقيقة موضوعية ؟ كلا ، بل له حقيقة موضوعية من حيث صلتها بكل الموضوعات التي يمكن أن يعدم لها بواسطة الحس . ولما كانت كل مثالاتنا ماضية إليها حسية ، فليس ثمة موضوع يقدم لنا في تجربة الحسية لا يحصص لشرط الرمان . فالرمان إذن موجود في كل امثالاتنا عن الموضوعات الخارجيه . ولكن ليس معنى هذا أن له وجوداً مطلقاً مستقلاً عن تجربتنا وامثالاتنا ، أي وجوداً كوجود الموضوع الخارجي أو الشيء في ذاته ، بأن يكون صفة باطنة للأشياء في ذاتها ، أو ذا وجود مستقل قائم بنفسه .

فكون الرمان موجوداً في كل تجربة حسية وامثال ، دون أن يكون شيئاً موضوعياً في الخارج كوجود الشيء في ذاته ، هذا هو ما يسمى باسم المثالية المتعالية للامان . والذي يعنيه هذا التعبير هو أننا إذا جردنا الشروط الذاتية للعيان الحسي ، فإن الرمان لا يكون شيئاً ، ولا يمكن أن يُعمرى إلى الموضوعات في ذاتها (مستقلة عن صلتها

عبارة (على نحو العيان بالذات أو على نحو الوجود كصفه فيها) (٣٦١ ب ٥٢)
 فكانت لا يسكر إذن موضوعه الزمان ، باعتبار الشرط لكل كبريا ،
 وإنما الذي يسكره هو واقعته المطلقة ، الزمان ليس إلا شكل عيانا للباطن ، حتى
 أنها إذا أسقطنا من عيانا للباطن الشرط الخاص الحساس ، فإن فكرة الزمان تسقط
 بهذا أيضا ، فليسوا لا يوحده في الموضوعات ، بل في الذات المتعالية لها ، (٣٧١ -
 ٣٨ = ب ٥٤) .

ولكننا نتساءل بعد هذا ، ما معنى هذه الموضوعه ؟ وهل هي موضوعية حده ؟ أم
 أن هذه بسيطة إياها ، تدل على أنها ليست الموضوعية المعهودة عادة فالموضوعه معانها
 الوجود في خارج العقل ، أى في الاشياء ذاتها سواء أكان ذلك على نحو حصر أى
 شيء قائم بذاته ، أم على نحو عرض ، أو صفه ينصف بها الموضوع الخارجي وكنت
 يسكر الموضوعية بكلا المعنيين بوضوح ، فمن اليسر إذن أن الموضوعية التي
 يعينها ليست هي ما يعينه عادة من هذا اللفظ ، وإنما الذي يفصده من موضوعيته ، هو
 أنه واقعي ذو حقيقه ، وليس وهما أو من تاح الخيال ، وإن كانت هذه الواقعيه باطنه
 صرفة ، لا وجود لها إلا في عقولنا كشروط لا تستطيع الحواسيه بدونها أن تدرك
 مضمون التجربة الخارجيه فتسميه كنت لهذه الواقعيه الباطنه الصرفة بأنها موضوعية
 فيه عدم تدقيق ظاهر ، إن لم يكن نوعاً من اللجاج .

تلك إذن نظريه كنت في الزمان كما عرضها في الحساسيه المتعالية في عهد بعض
 المحدده ، وسكاد أن تعتبر لصوره الهائيه لمدهه في الزمان ، فبأخذ الآن في مقدما
 بحسب وجهه نظرها ، فإن من الممكن أن تعد من عده أوجه نظر ، وليس نظريه من
 نظريات كنت لم تلق من النقد العنيف ما لاقت هذه النظرية في الزمان وقربتها التي
 لا تنفصل عنها بحال ، معنى نظرية المكان ولا تزال الخصومة التي قامت من
 ترندلشترخ وكونوفسر وأصار كل " حول هاتين الصريتين تدوى إلى اليوم في كل
 الآذان ، وقدما إياها سيكون إذن من وجهة النظر الوجوديه ، لا من حاجه نظرية
 المعرفة أو علم النفس .

أول ما لاحظته على هذه الطريقة في زمان أن الخلط فيها بين الزمان والمكان واضح كل الوضوح وليس في حاجة إلى بيان هذا، فإن كنت قد حمل الجمع متوالية متصرة تماماً في كلا العرصين، وكنت تحسه لا يسكر هذا على أي نحو، حتى إنه انتهى في عرصه هما إلى الحديث عنهما وكأنهما شيء واحد من حيث طبيعتهما وكل ماهياتك من فارق ظاهر هو أن الزمان يعوم على التوالي، منها المكان على التالى بمعنى الوجود حساً إلى حسب، وعدا هذا - ولابد أن يوجد هذا "المارق"، وإلا فلا معنى مطلقاً للتمييز بينهما حتى ولا في الاسم - فإن الخصائص واحدة، والماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود حتى إن كثيراً من المؤرخين والعاصمين لمذهب كنت يتحدث عنهما معاً وكأنهما شيء واحد في تحديد الخصائص والماهية (١).

وهذا المرح قد يكون طبيعياً من وجهة نظر كنت، إذ هو لم يطرأ إليهما إلا على أهمهما شكلان قليلان نفسانيه، وأههما لا وجود لهما خارج الذات، إنما هما إطاران فطريان في فعل الإنسان تُرتب مدلولات الحس ومصامير استجوابه الخارجية على نحوهما حين تدخل النفس، وليس صفتين ماضيتين في الموضوعات الخارجية، وبالأحرى ليسا أشياء قائمة بها، وفي كلمة واحدة لا وجود لهما إلا في الذات العارفة من إن هذا الوجود في الذات عارفة ليس معناه أنهما يؤثران في الحياة الخاصة للإنسان بما هي حده ماضيه، أعني في تحديد طبيعتهما الدائمة، وإنما أثرهما لا يتجاوز صلة الذات بالموضوعات الخارجية إبان المعرفة، وفيما عدا هذه الصلة - الخارجية - ليس لهما نصيب في تحديد طبيعة هذه الحياة لماطية كما هي في ذاتها فتأثيرهما إذن يمكن أن يشبه تأثير لون رجاح ماضيه في ضوء الداخل في معرفه من الخارج، دون أن يكون لهذا اللون أدنى تأثير في تحديد طبيعة العرفة الداخلية. فحتى من ناحية الحياة لماطية والذات، لا أثر في مواقع لطرية الزمان إلا من ناحية صلتها بالخارج. وواضح من هذا أن أثرهما ضئيل جداً يرتبط بطرية الوجود، إلى درجة أن من الممكن أعمالهما هاتياً في تفسيرها للوجود.

(١) كما أن يعوم مثلاً في كنهه ماضيه حركته عدد كـ ١ - ١٠٩ ص ١٠٩
 سنة ١٩٣٦.

وهذا أمر قد يكون مفهوماً بديهياً إلى مذهب حاول إعصاء على المتأخرين بمعنى إدراك الموجود كما هو في ذاته، وأنكر قدر ما على معرفة الأشياء في ذاتها، وهذا بتسوية المعرفة إلى الذات عارضة، مذهب تكاد أن ينحصر في نظرية المعرفة وحدها، ولكن هذا لا يمكن أن يقبله ما سمي في مذهب في، وجود يؤمن بإمكان فهم المتأخرين بقا على هذا الأساس، أغنى على أساس أنها بحث في "أوجو" من حيث ماهيته ومعناه ولهذا فإن هذا المذهب في "أوجو" لا يمكن أن يعترف بما فهمه كست هذا من استيعاده الموضوعية بالمعنى المفهوم انتهى حديثاً - عن زمان، وإضافته إلى مذهب بالمعنى الصق الذي فهمه كست وأما من مدقيل -، ثم لاحظ بينه وبين ما كان لما يريد أن أحده على كست هذا أولاً شقين، عتاده من شكلاً قسماً شديداً على نحوه مداولات الخس، ولا وجود له في "أوجو" الخارجى ولا صفة له بالموضوعات الخارجيه كما هي في ذاتها، وثالثاً حلقته من زمان ومن المكان حتى كاد أن يصحاحاً شيئاً واحداً بما أدى إلى سوء فهمهما على "السواء"

ولكننا لا نريد بالاعتراض الأول أن يعود إلى الموقف الذي كان حول كست، موقف بوتر وموقف ليس، فمن لا نقول زمان مصاق مستغن عن الموجودات، وكأنه جوهر قائم بذاته، كما لا نقول أيضاً بأنه نظام "الذات الممكنة"، وهو "الذات" نسبة وإضافته بين الموجودات، ولا دخل له في تحديد صيغتها، فكلها الموقف من موضوع لذات: الأول لأنه لا يمكن الزمان طابعاً جوهرياً، يافى الموجودات صفة ومادته، والثاني لأنه لا يمكن هذا أيضاً، مما ورد في "ما من مساواة أو عدم التماثل أو سوية بالنسبة إلى الموضوعات الذي هو نسبة بينها فكونه نسبة ليس من شأنه أن يتدخل الزمان في تحديد طابع الوجود وماهيته.

إنما يريد أن نقول إن زمان صانع جوهرى يحدد هذا الوجود في صفة وماهيته، وليس ينسب إلى الذات في حالة المعرفة وحدها، وإذا كانت الذات في معرفتها تنحصر له، فذلك لأنه يتضمن كل موجود وفي كل حال من "أحوال" وجوده بما في ذلك ذات في حال المعرفة، فموقفنا إذن لا نقول عنه إنه ماضى لمذهب كست في "ما من شكل تصاع على

بحود مدلولات احسن ومصامين لتجربة ، بل بالعكس إنه يشمل هذا المذهب ، ولكنه
 يعلو عنه بأن يُدخِل كل ما في الوجود تحت شرط الزمان وسلطانه ، باعتباره محدداً
 لصيغته هذا الوجود بوجه عام ، وفي كل جزء من أجزائه ، وليس الأمر مقصوراً إذاً
 على المعرفة أو الذات المتعارفة حال كونها عارفة ، أي مدركة مدلولات الحس والتجربة
 احرارته . فهو بهذا ينص مذهب كُنت وعلو عليه ، لأنه يشمل الوجود كله ، بأن
 يصره على أساس الزمان .

وهنا قد يرد من علماء من وجهة نظر كنية فيها توفيق بعض الشيء لما نقول ، بأن
 يقال : يمكن موقف كُنت أ كُنت احتياطاً لأنه رد كل وجود إلى الوجود الظاهري في
 الواقع ، لأن هذا الذي سماه شيء في ذاته لا معنى له حقاً عنده ، ولا مانع من استعاده
 كما قلنا من قبل ، ونعاً لهذا فإن الوجود سيكون وجود الظاهر ، وهو وجود خاصص
 لشرط الزمان . وكان كُنت إذن لا يختلف عن موقفنا من ناحية أنه أدخل الزمان
 كشرط ضروري في تحديد انصواهر ، والفارق سيكون إذن في أن كُنت أقل تأكيداً
 وأوسع في شئ أو بالأحرى إلى الخلطة في تقدير قدرة العقل على إدراك الوجود
 الخارجي وهو اعتراض قد يكون وجهاً إذا كنا نذهب إلى ما ذهب إليه كُنت من
 تقسيم انصواهر وبل شيء في ذاته . ونقسم الوجود على هذا الأساس إلى قسمين : قسم
 ندرت بعضه ، ونحصر للعقل ، وقسم لا يمكن أن يلمسه العقل ، بل يظل هذا المجهول
 الذي لا يذهب هذا المذهب الذي دُفع إليه كُنت كرهة فعل عيب صد
 به التوكيدية التي آتاه الله في المتأخر بها في عصره خصوصاً ، وفي تصور السانقة
 عموماً فرفقه معهم محدداً من هذه الناحية ، أي باعتباره نقداً للتوكيدية اسبيور اولينس
 ومن حزن في إثرهم من معصريه مثل قولف ، شك التوكيدية المحددة إلى الفكر
 الأول من فكر يونان القديم "لأنه فيها عدم امتحان قدرة العقل ومداه في
 المعرفة ، وعدم فحص أوراق اعتماده لدى الوجود الخارجي أو الوجود بوجه عام فهمة
 كُنت كانت إذن هذا الامتحان ، وبالتالي وصف العقل عند حدوده الطبيعية التي فرضتها
 منه صيغته وفي عدد كان على صواب وإنما أخطأ في أنه وقف عند حد العقل ولم

يشأ أن نعلو عليه ، واحتمى بهذه المسئلة في المعرفة ولاد عماؤها دون أن يفكر في إمكان الخروج عنها بطريق آخر غير طريق المعنى . فهو قد آثر إذن أن يقف هذا الموقف السلبى ، ومن هنا وقف عند نظريه المعرفة . كما وقف لدى طواهر ولا يستطيع أن يحددها إلى الوجود في ذاته . ولذا راه سلم بهذه التقييد لثى وصحت للمعنى ، من ويمر صها على مصمون التحرره ، وكأن لا سبيل إلى إدراكها إلا على هذا النحو . وهذا كان من الممكن أن يستخرج لكنت مذهب في الوجود ، فإن يكون إلا هذه المسئلة نفسها . ومن هنا فهم موضوع ارتقاء فكره ما إن لديه مذهب عام فالمعرفة بسببه والوجود المعروف لدينا سلبى ، فكيف لا يكون الرمان هو الآخر سلبا وليس شذا قائما بذاته في الخارج ؟ الحق أن مذهب كنت هها مضطى من أمه إلى ماته ، وحدوده من بعضها بعضا . فلا ينتظر بعد من رد كل وجود إلى طواهر وإلى المعرفة لعليه ثم صره أن يدخل الرمان في نصير الوجود الخارجى ، إذ هو مجهول كل شىء عن حقيقة هذا الوجود الخارجى . أو التنى في ذاته كما نسميه . فإذا بكل كل شىء . إذن إلى طواهر ، وطواهر عقليه ذاته ، وكانت هذه الصواهر حاصه بالضرورة لشرط الرمان ، فمن الواضح إذن أن كنت قد أدخل الرمان - بهذا المعنى طما - في نصير الوجود أعنى الطواهر عده . وهذا يمكن أن يقال إن كنت م يخرج هذا عما نقوله نحن

فإن جار هذا التفسير - وهو بلا شك جائز إلى حد كبير - فإن يكون موقف كنت إذن محالما موقعا كل المتابعة أو حتى بعضها غير أن هذا لا يحل الخلاف أو المشكله بين الموقفين ، وإنما يعبر وصعب . دافعا بها إلى مسوى آخر هذا المستوى هو إمكان قيام علم الوجود أو الميتافيزيقا ، بمعنى إدراك حقيقة الوجود بوجه عام ومعناه . ومن هذا الوضع الجديد حوّل المشكله عن مكانها دون أن يحلها ، يمكن أن ندين حقيقة الخلاف في كلا الموقفين .

وعلى هذا فالمشكله بين كنت ونيشأ إذن يمكن أن نوضع كما بين من يمكن قيام علم الوجود ؟ وعلى أى محور ؟ وبواسطة أية إرادة لمعرفة ؟ والإجابة على هذا السؤال تتضمن بالضرورة الإجابة على الأعراس ثانى الذى

وجهه صد كمت. وهو حلقه بين الرمان والمكان. ونحن قد بدأنا من قبل إمكان التعبير
 هذا الحلق من وجهة نظر كمت نفسه. بل قد بدأنا، حين قلنا إنه نظر إليهما من ناحية
 نظرية المعرفة ووجههما يتفقان معاً في أنهما شكلان فليان للحساسية وإصدار فطريان
 في طبيعة العقل الإنساني يرتب على محوهم مصموم لتجربته الخارجية. ويقول إلى حد ما
 لأن هذا التعبير يأتي من ناحية من أعاء الاتفاق وسه يديهما، لا من ناحية ما بينهما من
 فروق. فقد كان في وسع كمت لو شاء أن يتعمق معنى هذه المعرفة بينهما على أساس
 أن الأول أي الرمان، يقوم على فكرة شوائ، بل يقوم المكان على فكره انتالي.
 أي بوجوده إلى حب، لا واحداً بعد آخر. ولكنه بدلاً من هذا بحث في طبيعة
 الهندسة باعتبارها علم المكان. وبحث في قانون العلية من حيث ارتداده بالرمان، فلم
 يصل هذا إلى إدراك صيغته الرمان، ولا حقيقة المكان. لأنه بحث في المكان من ناحية
 المجردة التي عدها في الهندسة. وإن كان مع هذا قد حاول أن يحقق من طابع التجريد
 بأن يرجع صحته لبراهين في الهندسة إلى العيان لا إلى البرهان. ونحن على يقين من
 هذه الناحية منه تابعه عليها شويهور^(١)، ورجعها إلى أن المكان، كما أثبت من قبل، عيان
 وليس بصورة. كما أن بحثه في الرمان جاء مدحفاً بالبحث في قانون تدريته، باعتبار أن
 العمله تسبق المعلول في الرمان، فيها بالتالي تتابع وبيان، والتواني ينسب إلى
 الرمان. ولكن هذا الارتباط بين العلية وبين الرمان ارتباط خارجي في الواقع.
 لا تكشف منه عن حقيقة الرمان. وهذا كله لا نستطيع إذن أن نقول إنه تعمق بحث
 هذا "تعارف بين الرمان والمكان"، بل من شأنه أن يفسر له فهم كمثل على حقيقته،
 باعتد الذي يتاح له ذلك على أساس مادته. فهو معصّر في هذه الناحية. ما في
 ذلك من شك

وسكن لن نكون في وسعه مع ذلك. وفقاً لمادته، أن يأتي شيء من مال في هذا
 ثاب. لأن التفرقة الحقيقية بين الرمان والمكان لن تتحقق على أساس مدعه، بل
 على أساس آخر حديد فيه إجابته على المشكلة الأولى وهذه المشكلة في آن واحد معاً.

هذا الأساس هو التفرقة بين الحسي وبين الفزيائي ، وهي تعرفه لي وحسبها المذهب
الحيوي عند رجسبون واشبحلر بكل وصوح . ومن هذه الناحية قد اكت ، ثم عرصا
مذهبها في ال مان ضد مذهب

وعليها الآن أن نتحدث بيجار عن مذهب هذا ، فمن أن مريض يحدثنا على المشكلة
الأولى ثم هذه المشكلة خاصة ، تفرقة بين مان والمنك

أما عند رجسبون فقد عام يتناول المذهب الحسي للكس فقد رأى أن كس
بقده لمعرفا للصبيته ، يفعل إلا أن من مادا يجب أن يكون عقلا وماذا يجب أن يكون
الطبعة ، ولو ، كانت ادعاءات عينا صحيحة لها ما يدريها ، لكنه ، أن كس ، لم هم
نقد الادعاءات تقريبا ، إنما اعترف ، من دون نقد دقيق ، بمسكرة العدم الواحد ، الذي
يستطيع بدرجة واحدة أن يدرك كل أحرار الموحود المعطى سا في الحواس ، وأن
يرتبا في نظام كسلي موحدهم التركيب ، أو بعاء أو سح ، بين أنواع من عدم وفعأ
لأنواع الوجود المعطى لنا في الشعور ، لم يميز بين الفزيائي والحيوي والسعي ، ولم يجعل
إدنه لكلي عليه الخاص ومبجها خاص من وممكنه الإدراكه خاصة ، إنما سار على
هذا الرعم الذي كان به العدم الواحد ، واتحرره لانه في بطة في اعين مختلفين ،
بل لعينها متماثلان معارضان ، أحدهما اتجاه "العقل" ، والآخر اتجاه مصدر للعقل ،
سياسية رجسبون باسم الواحد من هناك في اعتباره بمره واحدة يجب
يشملها العقل وحده ، إذ هذا ما عناه كس بقوله إن كل شيئا ساحسية ، أي تحت عقله ،
ولكن هذا رعم يكون صحيحاً ، إذا ثبت بدرجة الموضوعية في عدم واحد في كل
أجزائه ، أما إذا تصورنا عدم قائلاً بمراده ونقصان في بدرجة الموضوعية ، بأن نقول

من كس واحد ، كلمة الفرنسية intuition هي واحدة من ال ، وذلك
لأنه من بوعين ، لا يأت في ذات بدرجة واحدة ، ومن بوعين وعين ، من
وهو الموجود هنا عند رجسبون بدرجة تكافؤ واحد ، وأحسن الذي قصد ، كس بدرجة تكافؤ
ولنا في اختيارنا هذا ، كما في اختيارنا أورداه هاتين مصطلحات ، أسلوب يؤيده صرح من مذهب
الإسلامية أو من الاصطلاح ، من كس ، بوعين ، كما جدي ملا ، وكس هادي ومعجم
المسقة ، هي شغل لك بمراده

موصوغبته وقراد در حرمه به ، كد بدن من هز يائي إلى النفس ماراً بما هو حيوى - إذا
 تصورنا هذا فيكون منه وحدان أو علان لما هو بهي وما هو حيوى ، مما يستصيح
 العقل أن يدركه حقاً ، ولكن بدخلة فاعنه ، لأنه محذور نطاق العقل وذلك لأن
 الإدراك يتم لها بمسكة أسمى من العقل هي الوجدان وبذا كانت هذه المسكة ، كنه
 حد حنا عن المصروف يسمى حقيق بدو اعقب فيه كتب ، نطاق عاء الطواهر ، إلى نطاق
 أوسع هو نطاق عاء الأشياء في ربه ، أو روحاً تاملت من عيه في حوهم ها وحاقبها .
 وستكون المعرفة إذن غير موصو د على صوره ، بل ستعدها إلى المصنوع الروحى . إلى
 البوع الأصلى للوجود ، فتدركه يا هو في ذاته ، بد سقته هذا حاجر لمبيع الموعوم
 الذى وضعه كتب من العقل ومن شئ ، في ربه ، إذ فاستطعت معط منه احتذر
 الذى أوقعه كتب على الميايق ، و كتب هذه من كونها تمى بما كانت عليه من
 قبل بكثير ، وهذا كله ل يتم بدو لا يامد به من ضامين في لوجود وراثى وحيوى
 وإدراك الأول يتم بالعقل ، والعقل يكاد أن يكفه ، وبذلك شئ سم بمدكه أخرى
 فوق العقل هي الوجدان ، و مدفه الذوى حبه تقوه على تحبه احبه في ربه ، وهي
 بهذا نسية كما قال كنت بحق ، والكنيا به يقع فوق هذه المسكة واسمها هذه المسكة
 الآخرين ، و بحق مصنق ، أى لا سدا من حول نشانه في مدكه الإدراك

و لكن كتب له بشا أن يقول بهذه الثانية ، بل ولم يكن في وسعه ذلك ، لأن
 الاء ، و ما يقصى نظر إلى لمدو Jure ، أو رمان بالمعنى الحدى ، باعتبارها سبيح
 الواقع نفسه ، وبالنسبة إلى مدو جده لدر كشاء و مان المشتت في المكان ،
 به يقصى كدنت من مكان نفسه ، و مدفه من مدفه عليه ، على أنه حد مثال
 في اعاده تصور الأشياء بديه ، كتب حسب موصوره بعد فيه أن مدو تماماً
 ولا شئ أعده من هذا عن مد العقل المحر ، نفس فقط في ربه ، بل ولعه أيضاً في
 روحه أحسن إلى المعرفة مد عرصت ، هب كدنته ما رى مفتوحة دائماً ، وتجر به
 كدفعه للواقع لتتم من غير العاصح ، كد هذه الوقائع في نظر كتب ، تشب
 شئ فثمانى مسون أعنى أنها مسخرة بعضها باسمه إلى بعض ، و حارجه

يراعى فيه صفة العمق قبل كل شيء . وهي صفة صادرة عن فكرة الاتحاد في الزمان .
ومن هنا فإن الزمان أصل المكان ؛ وبعبارة برجمونية ، يقول اشبيجر إن المكان
قطعة من الزمان المتحجر ، المكان كائن أى ليس صائرا سيالا كالزمان . و كائن لأنه يقف
خارج الزمان ، مسلوبا من الزمان ، وبالتالي من الحياة .^(١)

ويأخذ اشبيجر على كتب تشوبه لمشكلة الزمان ربطه بإياه بالحساب الذى
حبل مع ذلك ما هته . مما أدى به إلى الحديث عن شبح الزمان ، حال من الاتحاد الحى .
وليس ، أتالى عبر صورته إجمالية مكابه . ووافق أن هذا بعد مصيب في هذه الناحية
خصوصاً ، وإن كانت المشكلة من الناحية الثانية يحبه أعقد مما يبدو ؛ نعمى بذلك أن ربط
كتب بين الحساب وبين الزمان ليس واضحاً كل الوضوح في أقواله ، لكن من هذا
لأنه لا يقول بذلك ، ولكن لأنه لا يتعمق هذه المسألة ولم يعصّل فيها القول . فهو في
الحسابية المتعالية .^(٢) لا يكاد يتحدث إلا عن الهندسة ، رابطاً إياها بطريقة المكان ،
ولا يشير إلا بإشارة غامضة جداً هنا إلى 'معضيات الحسابية' . حتى يحمل هذه المعضيات من
بين الأحكام الكمية العقلية ، بل يحمل مثله لها من الحساب (الفصل ٥ + ٧ - ١٢) .
وفي هذا إشارة إلى أن إمكان الحساب والعصيات الحسابية تتم بنفسه الزمان ، بمعنى أن
الحساب يقوم على أساس إصافه أعداد متوالية ، بعضها إلى بعض ، وتوالى لا يتم
إلا في امتثل للزمان . والحساب إذن يعترض الزمان ، كما تعترض الهندسة 'المكان' ولما
يبدو من أقواله في 'أصول الإحتمال' تصورات العقل الخالصة ، (وقد عقل المحرّد ،
١٤٣١ = ب ١٩٢) أن غير لعدد أو الحساب هو العلم العقل للزمان . وذلك حين
يقول : ' العدد ، هو امتثال تتضمن اجمع المتوالى لوحداث متحاورة . ولهذا فإن العدد
ليس إلا وحدة تركيب المتعدد لعمان متجانس بوجه عام . وهذه ترجع إلى تولدى
الزمان نفسه في إدراكى للزمان . ثم لا يصير رأيه في موضوع أصرح منه في كتابه
، مقدمة لكل مبادئ يقا أيا كانت في المستقبل ، يمكن أن تعرض نفسها كعلم ، حين

(١) اشبيجر : ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤٢ - ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥ - ١٣٤٦ - ١٣٤٧ - ١٣٤٨ - ١٣٤٩ - ١٣٥٠ - ١٣٥١ - ١٣٥٢ - ١٣٥٣ - ١٣٥٤ - ١٣٥٥ - ١٣٥٦ - ١٣٥٧ - ١٣٥٨ - ١٣٥٩ - ١٣٦٠ - ١٣٦١ - ١٣٦٢ - ١٣٦٣ - ١٣٦٤ - ١٣٦٥ - ١٣٦٦ - ١٣٦٧ - ١٣٦٨ - ١٣٦٩ - ١٣٧٠ - ١٣٧١ - ١٣٧٢ - ١٣٧٣ - ١٣٧٤ - ١٣٧٥ - ١٣٧٦ - ١٣٧٧ - ١٣٧٨ - ١٣٧٩ - ١٣٨٠ - ١٣٨١ - ١٣٨٢ - ١٣٨٣ - ١٣٨٤ - ١٣٨٥ - ١٣٨٦ - ١٣٨٧ - ١٣٨٨ - ١٣٨٩ - ١٣٩٠ - ١٣٩١ - ١٣٩٢ - ١٣٩٣ - ١٣٩٤ - ١٣٩٥ - ١٣٩٦ - ١٣٩٧ - ١٣٩٨ - ١٣٩٩ - ١٤٠٠ - ١٤٠١ - ١٤٠٢ - ١٤٠٣ - ١٤٠٤ - ١٤٠٥ - ١٤٠٦ - ١٤٠٧ - ١٤٠٨ - ١٤٠٩ - ١٤١٠ - ١٤١١ - ١٤١٢ - ١٤١٣ -

يقول إن الهندسه عموم على أساس "عمل الخاص" لسكان أما الحساب فيأتى
تصوراته عدديه عن طريق اجمع الخوالى للوحدات فى الزمان، ولكن الميكانيكا
المخالصة هى أحدى ما لا يأتى بتصوراتها عن الحركة بواسطة امثال الزمان (١)

فيظهر من هذا إذن أن كنت به بوضوح رأيه فى الصلة بين الحساب وبين الزمان، بل
ترك الأمر عاماً كثيراً، ولو فوّرن بما يقوله فى الصلة بين الهندسه وبين المكان،
لوحد أنه لم يكن يقول فى المسألة الأولى شيئاً، بما توسع كثيراً فى المسألة الثانية وقد
يكون هذا دليلاً على شعور كنت بأن الأمر فى حالة الزمان يختلف عنه فى حالة
المكان، ولم يجد فى نفسه لشجاعة أو الصبر الكافى لإيضاح هذا الرأى، بل استمر على
هذا أى القديم الذى يربط بين العدد والزمان، فاعبار أن الزمان عدد الحركة، كما
قال ابيونابيون وأرسطو بوجه أوضح وأخص وهذا يدل على أن كنت قد طرأ فى
هذه الحاجه تحت تأثير تفكير اقدم، وسار فى إثر أرسطو كما أشير إلى هذا من قبل،
مع أن المعتقدات الأرسطيه الهندسه لهذا التعريف للزمان بأنه عدد، الحركة تختلف
جداً باختلاف عن المعتقدات السكيتية لهندسه فى الزمان، وإن كان عينا، مع ذلك،
واحقق بعناية، أن شربى اختلاف - وإن كان صغيراً - بين كنت وأرسطو
هنا، إذ ليس - ولو على نحو غير واضح تماماً - من النصوص التى مضياها منذ قليل
أنه يستعمل كلمة "اجمع" أى ما يشعر بعملية بالعميل، أولى من أن يشعر بنتيجة العمل،
أى عملية بعد أخرى من بعد نفسه كمنافع للعملية، ولكن هذا التمييز فى الواقع
شئ كثير من التعسف، بل لم يكن التعسف كله، ولذا فقد أصاب اشتيجر (٢) فى هذه
لكنت هنا بأن قال إن مصدر اخصاً فى القول بما يصبه بين الزمان وبين الحساب، هو
أن عملية عدده تتردد على أنها العدد نفسه، مع أن عمله عددهم حتى، يدل العدد نفسه

(١) الهندسه - شكل - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣ - ١٠٤ - ١٠٥ - ١٠٦ - ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ - ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٢ - ١٣٣ - ١٣٤ - ١٣٥ - ١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٠ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥ - ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩ - ١٥٠ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤ - ١٥٥ - ١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢ - ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨ - ١٦٩ - ١٧٠ - ١٧١ - ١٧٢ - ١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥ - ١٧٦ - ١٧٧ - ١٧٨ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨١ - ١٨٢ - ١٨٣ - ١٨٤ - ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ - ١٨٩ - ١٩٠ - ١٩١ - ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ - ٢١٧ - ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠ - ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٣ - ٢٢٤ - ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٧ - ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٣٠ - ٢٣١ - ٢٣٢ - ٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٣٧ - ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠ - ٢٤١ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤ - ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٤٩ - ٢٥٠ - ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩ - ٢٦٠ - ٢٦١ - ٢٦٢ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٦٧ - ٢٦٨ - ٢٦٩ - ٢٧٠ - ٢٧١ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٦ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٢ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٥ - ٢٩٦ - ٢٩٧ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - ٣٠١ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٦ - ٣٠٧ - ٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣١٤ - ٣١٥ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٢٧ - ٣٢٨ - ٣٢٩ - ٣٣٠ - ٣٣١ - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٣٣٥ - ٣٣٦ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٤ - ٣٤٥ - ٣٤٦ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ - ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٦٧ - ٣٦٨ - ٣٦٩ - ٣٧٠ - ٣٧١ - ٣٧٢ - ٣٧٣ - ٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٦ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٨٩ - ٣٩٠ - ٣٩١ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧ - ٣٩٨ - ٣٩٩ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٢ - ٤٠٣ - ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤٠٨ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤١٩ - ٤٢٠ - ٤٢١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٤٢٦ - ٤٢٧ - ٤٢٨ - ٤٢٩ - ٤٣٠ - ٤٣١ - ٤٣٢ - ٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٥ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٨ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٠ - ٤٥١ - ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٥ - ٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦٠ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ - ٤٧٤ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٢ - ٤٨٣ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ - ٥١٤ - ٥١٥ - ٥١٦ - ٥١٧ - ٥١٨ - ٥١٩ - ٥٢٠ - ٥٢١ - ٥٢٢ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦ - ٥٢٧ - ٥٢٨ - ٥٢٩ - ٥٣٠ - ٥٣١ - ٥٣٢ - ٥٣٣ - ٥٣٤ - ٥٣٥ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٠ - ٥٤١ - ٥٤٢ - ٥٤٣ - ٥٤٤ - ٥٤٥ - ٥٤٦ - ٥٤٧ - ٥٤٨ - ٥٤٩ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٥٥٢ - ٥٥٣ - ٥٥٤ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٥٩ - ٥٦٠ - ٥٦١ - ٥٦٢ - ٥٦٣ - ٥٦٤ - ٥٦٥ - ٥٦٦ - ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩ - ٥٧٠ - ٥٧١ - ٥٧٢ - ٥٧٣ - ٥٧٤ - ٥٧٥ - ٥٧٦ - ٥٧٧ - ٥٧٨ - ٥٧٩ - ٥٨٠ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ - ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٦ - ٥٨٧ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٢ - ٥٩٣ - ٥٩٤ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨ - ٥٩٩ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٥ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠ - ٦١١ - ٦١٢ - ٦١٣ - ٦١٤ - ٦١٥ - ٦١٦ - ٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ - ٦٢١ - ٦٢٢ - ٦٢٣ - ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٦ - ٦٢٧ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٧ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٠ - ٦٤١ - ٦٤٢ - ٦٤٣ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٤٦ - ٦٤٧ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٥٤ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٦٥٧ - ٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٦٠ - ٦٦١ - ٦٦٢ - ٦٦٣ - ٦٦٤ - ٦٦٥ - ٦٦٦ - ٦٦٧ - ٦٦٨ - ٦٦٩ - ٦٧٠ - ٦٧١ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٤ - ٦٧٥ - ٦٧٦ - ٦٧٧ - ٦٧٨ - ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٦٨١ - ٦٨٢ - ٦٨٣ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٨٧ - ٦٨٨ - ٦٨٩ - ٦٩٠ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٦٩٣ - ٦٩٤ - ٦٩٥ - ٦٩٦ - ٦٩٧ - ٦٩٨ - ٦٩٩ - ٧٠٠ - ٧٠١ - ٧٠٢ - ٧٠٣ - ٧٠٤ - ٧٠٥ - ٧٠٦ - ٧٠٧ - ٧٠٨ - ٧٠٩ - ٧١٠ - ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ - ٧١٧ - ٧١٨ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٧٢١ - ٧٢٢ - ٧٢٣ - ٧٢٤ - ٧٢٥ - ٧٢٦ - ٧٢٧ - ٧٢٨ - ٧٢٩ - ٧٣٠ - ٧٣١ - ٧٣٢ - ٧٣٣ - ٧٣٤ - ٧٣٥ - ٧٣٦ - ٧٣٧ - ٧٣٨ - ٧٣٩ - ٧٤٠ - ٧٤١ - ٧٤٢ - ٧٤٣ - ٧٤٤ - ٧٤٥ - ٧٤٦ - ٧٤٧ - ٧٤٨ - ٧٤٩ - ٧٥٠ - ٧٥١ - ٧٥٢ - ٧٥٣ - ٧٥٤ - ٧٥٥ - ٧٥٦ - ٧٥٧ - ٧٥٨ - ٧٥٩ - ٧٦٠ - ٧٦١ - ٧٦٢ - ٧٦٣ - ٧٦٤ - ٧٦٥ - ٧٦٦ - ٧٦٧ - ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠ - ٧٧١ - ٧٧٢ - ٧٧٣ - ٧٧٤ - ٧٧٥ - ٧٧٦ - ٧٧٧ - ٧٧٨ - ٧٧٩ - ٧٨٠ - ٧٨١ - ٧٨٢ - ٧٨٣ - ٧٨٤ - ٧٨٥ - ٧٨٦ - ٧٨٧ - ٧٨٨ - ٧٨٩ - ٧٩٠ - ٧٩١ - ٧٩٢ - ٧٩٣ - ٧٩٤ - ٧٩٥ - ٧٩٦ - ٧٩٧ - ٧٩٨ - ٧٩٩ - ٨٠٠ - ٨٠١ - ٨٠٢ - ٨٠٣ - ٨٠٤ - ٨٠٥ - ٨٠٦ - ٨٠٧ - ٨٠٨ - ٨٠٩ - ٨١٠ - ٨١١ - ٨١٢ - ٨١٣ - ٨١٤ - ٨١٥ - ٨١٦ - ٨١٧ - ٨١٨ - ٨١٩ - ٨٢٠ - ٨٢١ - ٨٢٢ - ٨٢٣ - ٨٢٤ - ٨٢٥ - ٨٢٦ - ٨٢٧ - ٨٢٨ - ٨٢٩ - ٨٣٠ - ٨٣١ - ٨٣٢ - ٨٣٣ - ٨٣٤ - ٨٣٥ - ٨٣٦ - ٨٣٧ - ٨٣٨ - ٨٣٩ - ٨٤٠ - ٨٤١ - ٨٤٢ - ٨٤٣ - ٨٤٤ - ٨٤٥ - ٨٤٦ - ٨٤٧ - ٨٤٨ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥١ - ٨٥٢ - ٨٥٣ - ٨٥٤ - ٨٥٥ - ٨٥٦ - ٨٥٧ - ٨٥٨ - ٨٥٩ - ٨٦٠ - ٨٦١ - ٨٦٢ - ٨٦٣ - ٨٦٤ - ٨٦٥ - ٨٦٦ - ٨٦٧ - ٨٦٨ - ٨٦٩ - ٨٧٠ - ٨٧١ - ٨٧٢ - ٨٧٣ - ٨٧٤ - ٨٧٥ - ٨٧٦ - ٨٧٧ - ٨٧٨ - ٨٧٩ - ٨٨٠ - ٨٨١ - ٨٨٢ - ٨٨٣ - ٨٨٤ - ٨٨٥ - ٨٨٦ - ٨٨٧ - ٨٨٨ - ٨٨٩ - ٨٩٠ - ٨٩١ - ٨٩٢ - ٨٩٣ - ٨٩٤ - ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩٠٢ - ٩٠٣ - ٩٠٤ - ٩٠٥ - ٩٠٦ - ٩٠٧ - ٩٠٨ - ٩٠٩ - ٩١٠ - ٩١١ - ٩١٢ - ٩١٣ - ٩١٤ - ٩١٥ - ٩١٦ - ٩١٧ - ٩١٨ - ٩١٩ - ٩٢٠ - ٩٢١ - ٩٢٢ - ٩٢٣ - ٩٢٤ - ٩٢٥ - ٩٢٦ - ٩٢٧ - ٩٢٨ - ٩٢٩ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٢ - ٩٣٣ - ٩٣٤ - ٩٣٥ - ٩٣٦ - ٩٣٧ - ٩٣٨ - ٩٣٩ - ٩٤٠ - ٩٤١ - ٩٤٢ - ٩٤٣ - ٩٤٤ - ٩٤٥ - ٩٤٦ - ٩٤٧ - ٩٤٨ - ٩٤٩ - ٩٥٠ - ٩٥١ - ٩٥٢ - ٩٥٣ - ٩٥٤ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٧ - ٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣ - ٩٦٤ - ٩٦٥ - ٩٦٦ - ٩٦٧ - ٩٦٨ - ٩٦٩ - ٩٧٠ - ٩٧١ - ٩٧٢ - ٩٧٣ - ٩٧٤ - ٩٧٥ - ٩٧٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٧٩ - ٩٨٠ - ٩٨١ - ٩٨٢ - ٩٨٣ - ٩٨٤ - ٩٨٥ - ٩٨٦ - ٩٨٧ - ٩٨٨ - ٩٨٩ - ٩٩٠ - ٩٩١ - ٩٩٢ - ٩٩٣ - ٩٩٤ - ٩٩٥ - ٩٩٦ - ٩٩٧ - ٩٩٨ - ٩٩٩ - ١٠٠٠ - ١٠٠١ - ١٠٠٢ - ١٠٠٣ - ١٠٠٤ - ١٠٠٥ - ١٠٠٦ - ١٠٠٧ - ١٠٠٨ - ١٠٠٩ - ١٠١٠ - ١٠١١ - ١٠١٢ - ١٠١٣ - ١٠١٤ - ١٠١٥ - ١٠١٦ - ١٠١٧ - ١٠١٨ - ١٠١٩ - ١٠٢٠ - ١٠٢١ - ١٠٢٢ - ١٠٢٣ - ١٠٢٤ - ١٠٢٥ - ١٠٢٦ - ١٠٢٧ - ١٠٢٨ - ١٠٢٩ - ١٠٣٠ - ١٠٣١ - ١٠٣٢ - ١٠٣٣ - ١٠٣٤ - ١٠٣٥ - ١٠٣٦ - ١٠٣٧ - ١٠٣٨ - ١٠٣٩ - ١٠٤٠ - ١٠٤١ - ١٠٤٢ - ١٠٤٣ - ١٠٤٤ - ١٠٤٥ - ١٠٤٦ - ١٠٤٧ - ١٠٤٨ - ١٠٤٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١ - ١٠٥٢ - ١٠٥٣ - ١٠٥٤ - ١٠٥٥ - ١٠٥٦ - ١٠٥٧ - ١٠٥٨ - ١٠٥٩ - ١٠٦٠ - ١٠٦١ - ١٠٦٢ - ١٠٦٣ - ١٠٦٤ - ١٠٦٥ - ١٠٦٦ - ١٠٦٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٩ - ١٠٧٠ - ١٠٧١ - ١٠٧٢ - ١٠٧٣ - ١٠٧٤ - ١٠٧٥ - ١٠٧٦ - ١٠٧٧ - ١٠٧٨ - ١٠٧٩ - ١٠٨٠ - ١٠٨١ - ١٠٨٢ - ١٠٨٣ - ١٠٨٤ - ١٠٨٥ - ١٠٨٦ - ١٠٨٧ - ١٠٨٨ - ١٠٨٩ - ١٠٩٠ - ١٠٩١ - ١٠٩٢ - ١٠٩٣ - ١٠٩٤ - ١٠٩٥ - ١٠٩٦ - ١٠٩٧ - ١٠٩٨ - ١٠٩٩ - ١١٠٠ - ١١٠١ - ١١٠٢ - ١١٠٣ - ١١٠٤ - ١١٠٥ - ١١٠٦ - ١١٠٧ - ١١٠٨ - ١١٠٩ - ١١١٠ - ١١١١ - ١١١٢ - ١١١٣ - ١١١٤ - ١١١٥ - ١١١٦ - ١١١٧ - ١١١٨ - ١١١٩ - ١١٢٠ - ١١٢١ - ١١٢٢ - ١١٢٣ - ١١٢٤ - ١١٢٥ - ١١٢٦ - ١١٢٧ - ١١٢٨ - ١١٢٩ - ١١٣٠ - ١١٣١ - ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٣٤ - ١١٣٥ - ١١٣٦ - ١١٣٧ - ١١٣٨ - ١١٣٩ - ١١٤٠ - ١١٤١ - ١١٤٢ - ١١٤٣ - ١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧ - ١١٤٨ - ١١٤٩ - ١١٥٠ - ١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٥٧ - ١١٥٨ - ١١٥٩ - ١١٦٠ - ١١٦١ - ١١٦٢ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥ - ١١٦٦ - ١١٦٧ - ١١٦٨ - ١١٦٩ - ١١٧٠ - ١١٧١ - ١١٧٢ - ١١٧٣ - ١١٧٤ - ١١٧٥ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨ - ١١٧٩ - ١١٨٠ - ١١٨١ - ١١٨٢ - ١١٨٣ - ١١٨٤ - ١١٨٥ - ١١٨٦ - ١١٨٧ - ١١٨٨ - ١١٨٩ - ١١٩٠ - ١١٩١ - ١١٩٢ - ١١٩٣ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٩٦ - ١١٩٧ - ١١٩٨ - ١١٩٩ - ١٢٠٠ - ١٢٠١ - ١٢٠٢ - ١٢٠٣ - ١٢٠٤ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٠٧ - ١٢٠٨ - ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ١٢١١ - ١٢١٢ - ١٢١٣ - ١٢١٤ - ١٢١٥ - ١٢١٦ - ١٢١٧ - ١٢١٨ - ١٢١٩ - ١٢٢٠ - ١٢٢١ - ١٢٢٢ - ١٢٢٣ - ١٢٢٤ - ١٢٢٥ - ١٢٢٦ - ١٢٢٧ - ١٢٢٨ - ١٢٢٩ - ١٢٣٠ - ١٢٣١ - ١٢٣٢ - ١٢٣٣ - ١٢٣٤ - ١٢٣٥ - ١٢٣٦ - ١٢٣٧ - ١٢٣٨ - ١٢٣٩ - ١٢٤٠ - ١٢٤١ - ١٢٤٢ - ١٢٤٣ - ١٢٤٤ - ١٢٤٥ - ١٢٤٦ - ١٢٤٧ - ١٢٤٨ - ١٢٤٩ - ١٢٥٠ - ١٢٥١ - ١٢٥٢ - ١٢٥٣ - ١٢٥٤ - ١٢٥٥ - ١٢٥٦ - ١٢٥٧ - ١٢٥٨ - ١٢٥٩ - ١٢٦٠ - ١٢٦١ - ١٢٦٢ - ١٢٦٣ - ١٢٦٤ - ١٢٦٥ - ١٢٦٦ - ١٢٦٧ - ١٢٦٨ - ١٢٦٩ - ١٢٧٠ - ١٢٧١ - ١٢٧٢ - ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥ - ١٢٧٦ - ١٢٧٧ - ١٢٧٨ - ١٢٧٩ - ١٢٨٠ - ١٢٨١ - ١٢٨٢ - ١٢٨٣ - ١٢٨٤ - ١٢٨٥ - ١٢٨٦ - ١٢٨٧ - ١٢٨٨ - ١٢٨٩ - ١٢٩٠ - ١٢٩١ - ١٢٩٢ - ١٢٩٣ - ١٢٩٤ - ١٢٩٥ - ١٢٩٦ - ١٢٩٧ - ١٢٩٨ - ١٢٩٩ - ١٣٠٠ - ١٣٠١ - ١٣٠٢ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥ - ١٣٠٦ - ١٣٠٧ - ١٣٠٨ - ١٣٠٩ - ١٣١٠ - ١٣١١ - ١٣١٢ - ١٣١٣ - ١٣١٤ - ١٣١٥ - ١٣١٦ - ١٣١٧ - ١٣١٨ - ١٣١٩ - ١٣٢٠ - ١٣٢١ - ١٣٢٢ - ١٣٢٣ - ١٣٢٤ - ١٣٢٥ - ١٣٢٦ - ١٣٢٧ - ١٣٢٨ - ١٣٢٩ - ١٣٣٠ - ١٣٣١ - ١٣٣٢ - ١٣٣٣ - ١٣٣٤ - ١٣٣٥ - ١٣٣٦ - ١٣٣٧ - ١٣٣٨ - ١٣٣٩ - ١٣٤٠ - ١٣٤١ - ١٣٤٢ - ١٣٤٣ - ١٣٤٤ - ١٣٤٥ - ١٣٤٦ - ١٣٤٧ - ١٣٤٨ - ١٣٤٩ - ١٣٥٠ - ١٣٥١ - ١٣٥٢ - ١٣٥٣ - ١٣٥٤ - ١٣٥٥ - ١٣٥٦ - ١٣٥٧ - ١٣٥٨ - ١٣٥٩ - ١٣٦٠ - ١٣٦١ - ١٣٦٢ - ١٣٦٣ - ١٣٦٤ - ١٣٦٥ - ١٣٦٦ - ١٣٦٧ - ١٣٦٨ - ١٣٦٩ - ١٣٧٠ - ١٣٧١ - ١٣٧٢ - ١٣٧٣ - ١٣٧٤ - ١٣٧٥ - ١٣٧٦ - ١٣٧٧ - ١٣٧٨ - ١٣٧٩ - ١٣٨٠ - ١٣٨١ - ١٣٨٢ - ١٣٨٣ - ١٣٨٤ - ١٣٨٥ - ١٣٨٦ - ١٣٨٧ - ١٣٨٨ - ١٣٨٩ - ١٣٩٠ - ١٣٩١ - ١٣٩٢ - ١٣٩٣ - ١٣٩٤ - ١٣٩٥ - ١٣٩٦ - ١٣٩

هـود متحرر، وخدمهم إلى هذا اليوم أن نمة وعام من الارتباط من هذه لعمية ومن
الزمان، ولكن عمية لعدلية العدد، كما أن عمية الرسم بدت اشكال المرسوم
وعمية العدد واربعة صيرورة وتغير، أما الأعداد والأشكال فأشياء متحررة، وكنت
والآخرين كانوا يظنون. هناك، إلى المعنى اأخى (العدد)، وهذا إلى نفعه (الشيء اشكال
المشاهير). ولكن الأول ينسب إلى الحياة والزمان، والثاني إلى الامتداد والعليه ومن
العددية (سبط العصور)، أما شيء المسود فقوم على مطلق لا عصى^(١)، ومن
الأمر مقصوداً على احداث وحده، من الرياضيات كلها لا تنصل بالزمان اأخى، إنما
معرفة السؤال عن التكيف، وعن الله، للأشياء، انطبعه، ولكنها لا تستطيع الإجابة
عن سؤال المتي، هذا لسؤال التاريخي، أعني المتعلق بالتاريخ، والمستفاد والمقصود
وبالمعنى، وفي كلمة واحدة باحاطة عصرية. وذلك لأن الرياضيات جميعها من شأنها
والامتداد وما هو متحرر، ولاصحة لها مطلقاً بالزمان، أعني الزمان اأخى بمصوى أأخى،
إنما يرى في بعض نظريات الرياضيات اعادتها التكيف قدر الإمكان مع طبيعة الزمان،
أعني الاستمرار والانحصار، كما يظهر مثلاً في فكرة حساب التفاضل وفي نظرية
التحاميع ومبدأ ذات الحدين والدالات المذبذورية، وكما يبدو أنصاف محاولة سونر حل
مشكلة التعبير على أساس حساب المقاصص، وهي محاولة تلبس بمشكلة الحركة الميكانيكية
دوراً كبيراً ولكن هذه المحاولة الأخيرة قد فشلت، منذ أن أثبت فايرشتراش
وجود دالات ذاتها لا يمكن ان تقاوم إلا تقاضاً حركياً، أو لا يمكن ان تقاوم على
وجه الإضافة

والمناسبة في غيرها شبيهة هذه، أعني مناسبة نصبة بين الزمان ومن الرياضيات،
منها أنه أثر حولها أكثر اأجل مما لا يزال مستمراً على أشده حتى اليوم، صاء كانت
نظريته منسوبة إليه، الميتافيزيقية. ولهذا عني فلاسفة الزمان في هذا القرن،
خصوصاً من ينسب منه إلى برعة اأخيرة، بالادع على هذه النظرية وبيان نصبة بين
الزمان وبين الرياضيات عموماً على الوجه الصحيح من وجهة نظرهم، وقد عني بها

وحول وكرس لها كتاباً مفرداً هو كتاب «المدد والمنة» الذي ظهر سنة ١٩٢٢ .
والمعركة حامية أوجس حول نظرية نسبية وقمها بنفسه وما سطر منها في ينص
بمشكلة الزمان من الناحية الفلسفية كما أفرد لها دروس كتاباً آخر هو «نظرية النسبية
ونفسها» (سنة ١٩٢٤) وفيه يتحدث شبيحاً أن شبحها عاراً . كما حلل مدلولها
وقمها فو لكتب في كتابه «ظواهرات ومباهيات الزمان» (سنة ١٩٢٥) . وهو لا
يجمع من أصحابه - عه احتويه - ونشر في عنايتهم هذه أن رد الزمان إلى سبب بأصه
صرفه فيه صيرته فاحصه على صيرته في «الحيوي» ، فصار عن أن نظرية النسبية قد
صارت في نفس الوقت لدى كانت فيه - عه احتويه في فلسفته في أوج أروها على
يد من - كما فلم يكن إلا صعباً إذن أن يجمعها كما كان هذا الاحتفال . أما اليوم وقد
رحب نظرية نسبية عن مركز تفكير المعنى نفسه - ولو قليلاً - ، فالأمر أهون
خصوصاً في فلسفته حتى صارت لغتها بعدها أو . لوقوفها موقفاً خاصاً من
حاجب «فلسفته لا تكاد تذكر» ، الأمر أظهر بالنسبة إلى فلسفته «الوجود» . هيدجر
وسير . فلا تكاد أحدها أن يذكرها في كثير ولا قليل وإنما «الناحية» بها نظير عند
الرياضيين دون برعه الفلسفية حينما يريدون علاج مشكلة الزمان . فيرى بطون منها من
«الناحية» بأصه . فهل معنى هذا أن الفلسفة قد سوت حسابها معها شيئاً ؟

السابق ، بدأنا إلى هذه الناحية هـ . في شيء من الإيجاز طمأ لأن الأمر
من من اختصاصها في شيء . ولذا لن ندور في الأمر رأي قضى ، بل سنعرض النتائج
عقب فهمنا . خلاصة مشكلة في هذا الأمر كما بينت من الزمان مستقل عن إطار
الإشارة . ما هـ . كما يقول «حداثة المطلقة للزمان» ، أو هو نسي إلى هذا الإطار ؟ فقد
أما أن نـ . قد قال عن الزمان إنه مطلق مجرد ، قائم بذاته ، في غير نسبة إلى أي شيء
خارجي . وبالتالي إلى أي إطار . يشاد . وعند لينتس أيضاً أن الزمان مستقل عن إطار
الإشارة . عند إذا فهمنا أن لنفس . يكن مقصد من قوله أن الزمان نظام التوالى للطواهر ،
وإنه يهزم على سبب بين الأشياء . أنه نسي إليها بالمعنى لدى تنقصه نظرية النسبية من
فكره نفسه . نعي أن يكون زمان نسب إلى إطار إشارة معوم . ويجب في الواقع

أن نرى قصد لفتن على هذا حجم ، وإنما هو مع هذا لا بد من . نحن أن نصير به
 النسبة قد سبقنا طريقة لليس القائه بأن يرمي بقوة على سب من الأشياء .
 ذلك أن لينتس لم يقصد من هذا مطلقاً أن الزمان متوحد عن بعض إشارته هو
 الشمس مثلاً بالنسبة إلى الأرض ، أو المرح ، نسبة إلى الآخر كما تقول
 طريقة النسبية . فضلاً عن هذا فإن نسبة أو الإضافة يمكن أن تكون مسوقة
 عن إطار إشارة ، أي تكون مستقلة ، كما لاحظ لينتس^(١) بحق . وعلى أساس النظرية
 المطلقة للزمان قامت المكاسكا بحده إلى عهد أينشتاين ، أي حتى أو ش هذا الزمن
 ونظراً إلى الزمان من حيث هو على أنه وحد في أي إطار إشارة أحدهم . مثلاً
 إذا أحدث إطار إشارة ك ، وإطار إشارة آخر ك' ، وحدثت امر في إطار الأول
 بواسطة ساعات حدثت إشاراتها بمئة واحدة بواسطة إشارة واحدة حدثت في ك أيضاً
 بضع ساعات حدثت بضعاً بمر في هذا الإطار . فمما ط به يور . المكاسكا بحده
 (أي حتى عهد أينشتاين) سيكون المدلول الزماني واحداً في كلا الإطارين . بل إن
 ك' متحركاً بالنسبة إلى الإطار ك الساكن ، وكانت الإشارة بمرية ، حدث في بضعه بده
 لتحرك من جانب ك' وعلى هذا فلهذا الزمان لا يغير في ك' سيكون هو مع المدلول
 الزماني في إطار الساعات في ك' ، خصوصاً لمعادته هذا شأن لتحرك حتى أنه إذا رصد
 راصد في ك' الساعات في ك' وهي تتحرك فلهذا به سرعة البصيرة ، فإنه سيجد أن
 ساعات ك' تقدم نفس المدلولات الزمنية التي تقدمها ساعات في ك' . وهذا ما يعبر عنه
 بمعادلات التحويل لورنتز . ومعنى هذا أن زماناً حدثاً باسمه إلى كل إطار إشارة
 الزمنية ، بصرف النظر عن كون هذه الأطارات متحركة بعضها باسمه إلى بعض أو
 غير متحركة ؛ أي أن الزمان متسق ، ليس نسبياً . وعلى هذا شأنه بضم . وفي وحد
 بالنسبة إلى كل الراصدين في إطارات إشارة مختلفة . وحقت هذه نظرية لمصنعه . فإن
 بواسطة معادلات التحويل المعروفة باسمه عوان جانيو . وهي معادلات مكاسكا بحده

١ . معادلات التحويل لورنتز .

مقدمة في الفيزياء الحديثة . ج ١ . ص ١٨٠ . كورنيل . ١٩٢٥

على وصف الحركة المصغرة الإطار ك من وصف الحركة المصغرة بالإطار ك ، إلى درجة
أنه إذا استطاع امرء الخصل على هو ان الحركة في ك ، استطاع أن يحولها إلى ك ،
ونتيجة هذا تحويل هي أن هو ان المكانيك القديمة ثابتة لا تتغير تحت تأثير التحويل
الخاصة في " وأنت تجد هذه النتيجة إذا أتت لو حركت ساعة ميكانيكية على سطح
متحرك الحركة مسهبة مستقيمة بالنسبة إلى الأرض ، وهي هنا يمكن أن تفتت إطار
إشارة ، وبما سجد أن نفس القواني واحد بالنسبة إلى الأرض وبهذا تحققت
صحة المظنة في زمان ، ويبدو العامة إذن هي أن الزمان واحد بالنسبة إلى إطارات
إشارة يتحرك بعضها بالنسبة إلى بعض ، والآخرى الأولى إذا كانت ساكنة .
وهنا كانت صرية لنسبة فعلت هذا وضع بأن حركات الزمان نسبياً يتوقف
على إطار الإشارة .

ثم أنها قامت به في مثل تجربة الساعة سجد أنه حين تم الساعة في ك وهي
محرك ما د ساعات ك ، في أن المدلول الزمني لساعة ك يؤخر عن المدلول الزمني
ساعة المقابلة في " ، ما كانت الساعة في ك الثامنة ، كانت الساعة في الساعة في
ك ، كلما زاد سرعة الإطار ك ، بالنسبة إلى ك ، زاد مقدار تأخر الساعة في ك
عن مقابلة في ك ، وبالتالي بالنسبة إلى كل ساعة إشارة إلى زمن واحد في ك .
و نتيجة هذا أين أن " من سبي أن إطارات الإشارة ، والساعات الموجودة في إطارات
إشارة مختلفة تعطي أمة مختلفة وفقاً لمتغيراتها بالنسبة إلى بعض وبمعدل معادلات
هي من الممكن أن تحدد بالذات النسبة " في قراءات الساعات في كل إطار .

وبنظرنا في هذه المسألة ، فإما بدأت الأبحاث في هذا السبيل كل على
أساس نتيجة النسبة التي ثبتت راجعاً تجربة ميكسون ومورلي ، وهذه التجربة قد أقيمت
على " من ما فريضة عم ، من " حود " أنه يحتمل " يكون ، كي يصير واحصوا ظاهرة
لتأثير عن بعد ، إذ هذا التأثير يفي في هذه الحالة عن وسط المادي المتغير من ضرورة
وجود نفس الأثر ، في ظاهرة كظاهرة تأثير المتغير في الحد مع عدم التماس
من حيث " المتحرك ، لا يمكن أن تهم إلا إذا افترضنا وسطاً يحرك فيه التأثير ، حتى

بتغير الخامس. ولما كنا لا نحس بها بوسط مادي بين المعاصس و الحديد، فإن علينا أن نفترض وسطاً عادياً في الأشياء لئلا ندرك أن معرفتنا غشوقة. وهو سبب لا يؤثر في الأشياء الخارجية والأرض مشعوبة بهذا الأثر فإذا كانت الأرض كمن في الأرض، كان الرمز المصوب لاجتياز مساهمة معنوية، ذهنا وإيماناً، ثانياً باسمه. من كان عدوها في المكان أما إذا كانت متحركة في الأثر، فإن قطع المساهمة، ذهنا وإيماناً، بحسب تبعاً للاتجاه في المكان، فإذا كان الاتجاه من الشرق إلى الغرب مثلاً، فإنه سيمر وقتاً أطول مما إذا كان من الشمال إلى الجنوب، ذهنا وإيماناً في تلك الحالتين. ففهمنا التجربة المعروفة باسم تجربة ميكلسون ومورلي، نسبة إلى من قام بها، لا، على أساس إرسال ضوء من نقطة وتلك إلى مرآة وتلك من بعض بعضها، ففهمنا، ففهمنا نصف الضوء في اتجاه م م ب، ونصف الآخر في اتجاه م م ج، وسأني ضوءه طول م م ب، وبعد كل م م ب ن ح مرآتان يمكن أن نضوء نأية إلى م م ب، ثم كل نصف من الشعاعين في مسار مكبر صغير، فكان من المنتظر تبعاً لمبدأ الثاني أن سحر أحد الشعاعين عن الآخر، إذا حركنا الجهاز بأية مقدارها، فإننا نرى أن النتيجة تكون كذلك. فعلى الرغم من إجراء التجربة عدة مرات، لم يبين فرق بين الرمز ومعنى هذه النتيجة السلبية أن سرعة الأرض في الأثر معدومة، وأن الأرض ساكنة في الأثر باستمرار، وستكون الشمس إذن هي التي تدور من حولها، كما يفرض بنا إلى العود إلى الفلك البطليموس الذي يفسر الأرض من الكوكب، الشمس تدور من حولها فأدهشت هذه النتيجة العلماء، لأن من المسموح أن الأرض تدور حول الشمس بسرعة نحو ٢٠ ميلاً في الثانية، وتأيد هذا بتجارب دقيقة وكيف نفهم لنا هذه التجربة إذن إن الأرض ساكنة؟

هنا جاء لورنس وفيرجرلد ففهمنا لا عن هذه المسألة في أي من حالتين كانت به تجربة ميكلسون ومورلي، هو حادها في ما يحمله الضوء في فضاء المسافة من الإشعاع أو تفليس، فإن الضوء كأي شيء محرك ففهمنا ضوءه بوسطه حركة، كما يحدث بسيارة وهي تسير في الهواء، وبها تنكمس من أثر الضغط الذي يسبب من الهواء على

مقدمها ، محاولاً أن يدفعها إلى الخلف ، وعلى المحلات حلقه وهي تحاول الدفع بها إلى الأمام ، إن كان الأمر لا يتم في حالة "أ" وحالة "ب" يصير عن نحو واحد بالسطح . وعن صفة فكرة الانكشاف هذه حاولنا بعين النظر أن نرى في "ب" ما يمكن أن يكون ومورد . وهذا هو الذي يتورط في وضع نظام من الصيغ أو المعادلات عرفت . بعد ما لم نحويث لورنس . وهذا نظام من "تسع" أو المعادلات هو بدوره الذي دفع ريتشارد إلى تحصيل تفسير لا يخلو من تجربة متكسبون ومولى وحدها . بل وأيضاً كثير من الظواهر القريبة التي لم تكن بعد مفهومة تماماً أو كانت غير مفهومة على الإطلاق .

حدث أنشئ بعض الأفكار الأولية التي كان يصح أن نلحقها فرع من تحديداتها ، وعلى رأسها فكرة "المعة" ، كما نقدر لو نستطيع من قبل أولية فكرة "توازي" التي تقوم عليها الهندسة الإقليدية . وانتهى من هذا التعميد إلى هندسة أخرى غير إقليدية . فمما نحن أنشئ بفكرة "المعة" ، وهي الفكرة التي تقوم عليها نظرية الزمان "الغريباني" . خصوصاً عند موت "كايما" أيه مدقيل ، فقال : كيف أم فون هذه لفكرة ؟ وكيف يحققون هذه الفكرة على نفسها ؟ لانه لسطه ؟ إن المعة لا تدرج إلا بواسطة شخص يصير له إشارتان في وقت واحد من مكان في متناهية ، سواء أ كانت هذه الإشارة صوتية أم ضوئية ، وإذ كانت المسافة أقل من ٣٤٠ م تقريبا ، وهو مقدار سرعة انتقال الصوت في تائه . ونسجل هنا عن مقدار ثانية من الزمن لوصول الإشارة ، وصوتية محسب . إذا كانت المسافة أبعد من ذلك فيستعسر شخصاً ولكن ح واقفاً في وسط المسافة بين "أ" و "ب" ، وأن سرعة انتقال الإشارة ثابتة في كل الاتجاهات . فإن هذا الشخص سيحكم بأن الإشارتين حدثتا في "أ" وفي وقت واحد ، إذا استقبلهما معا في نقطة الوسط الذي هو فيها . ولكن ط وكذلك إذا أحدهما شخصاً آخر ، وليكن ح ، واقفاً في منتصف المسافة ، وليكن ح ، بين "أ" و "ب" ، فإنه سيحكم بما نرى عينا على أن الإشارتين حدثتا معا في "أ" ، إذا استقبلهما معا في ط . ولكن إذا تحرك الواحد في مسافة براء لاخر فإن الإشارتين لن ندركا على أنهما حدثتا معا بالمثل إلى الأبد .

بل سيطر إليهما حتى المتحرك على أيهما متوكان، بل يطر إليهما حالاً كن على أيهما
حادثتان معاً، وذلك بالنسبة إلى حدوث ثالث في ١. ب. والعكس إذا كان
حدوثهما في ١. ب. وهذا يدل على أن النسبة تختلف تبعاً لإحصاء الأجزاء وليس قيمة
معينة مطلقة إذ كما ادعت النظرية مصدرة في الزمان وتحديد النسبة، بل تأتي الزمان
(الآن كل قياس للزمان يقوم على أساس ملاحة الأحداث)، في بعض محله من مكان، بل
إذن، وليس واحداً بالنسبة إلى زمان مختلف من الزمان

وتلك هي النتيجة التي انتهى إليها أينشتاين في نظريته النسبية المحدودة، والتي أعدها سنة ١٩٠٥. وقد سميت المحدودة لأنها لا تنطبق إلا على عدد من الحركات، تكون حركتها النسبية حركة مستقيمة منتظمة. وفي سنة ١٩١٥ وسع النظرية لجعلها تنطبق على ما من الحركات، وسميت هذه بالنسبية المعممة.

أما النتائج العامة التي أدت إليها نظرية النسبية المحدودة - السادسة - ، كآثارها يبدو مطبوعاً
طابع خاص لطاهر وأهمها وأولها أن الزمان نسبي ، وثالثها أن المكان انحناء .
والثالثة أن سرعة الضوء هي أكبر سرعة ممكنة ، وأحدى خصائصها خصوصاً هي فكرة
الزمان (والمكان) التي تعني إتباع هذه النظرية والمسألة التي تنبئ في هذه معكروته هي
أنه ليس من الممكن أن يفصل بين الزمان والمكان فثلاً ، بل يكونان كلياً متصلاً
يسمى متصل الزمان والمكان ، ويرمز في هذه الحالة إذن بعدد رابع ، تصف في أعداد
المكان الثلاثة وهذا المعنى يقول منكوفسكي ، « الفصل بين المكان والزمان قد
صار وهمياً لا أساس له » ، وإن اندماجهما على نحو ما هو وحده الذي يفسر نتائج
الحقيقة (١) ، والفاوق القديم الذي كان يقال بوجوده بين الزمان والمكان ، ألا هو
أن الزمان ذو اتجاه ولا نفس الإعادة ، بينما المكان متساوي الاتجاه ، قد سقط على
أساس هذه النظرية ، إذ أن فكرة الاتجاه الواحد التي كانت تُعبر عن الزمان قد صدرت
عن تصور زمان مطلق تتأثر به الظواهر والأشياء المتحركة فيه ، دون أن يتأثر هو بها
أدنى تأثر ، أما إذا فسرنا أن الزمان نسبي ، بنوعه على إضمار الإشارة ، والإحداثيات

(۱) • مکانیکی : محاضرة في ۲۱ حجم من ۱۹۰۸

متعدده تما لاختلاف الأجرام في الكون في حركتها بعضها بالنسبة إلى بعض ، فليس
 ثمة مجال للتحدث عن اتجاه واحد ، و زمان واحد لا يقس إلا عدده . وعلى هذا ، فهناك
 أكثر من اتجاه واحد في متصل الزمان والمكان هو اتجاه رمي ، والعالم لهرمانى إذن
 ليس ذا اتجاه واحد مستمر كأنحاء تاريخ ، ما دام هذا ذا اتجاه واحد ، بينما ذلك العالم
 ككل له اتجاهات ومنته عدة . وانعاري واضح من كلا الطرفين إلى زمان فالزمان
 التاريخي ، أي الزمان ذا الاتجاه الواحد ، توجد فيه الحوادث إما على هيئة لتوالي أو
 على هيئة المعية ، ويمكن أن يترك مباشرة بالخص والذاكرة . والمعية فيه ذات وحدة
 جوهرية في الاستمرار الحسى لكل الحاضرات المتواليه ، أما الزمان لهرمانى الذي نقول
 به نسبه . فلا نستطيع أن نحدد فيه الموضع الزمانى والمكان للحوادث من حيث التوالى
 أو المعية إلا إذا افقنا أولاً على وضع معايير للمعية ولتوالى ، معايير تتوقف على
 إطارات الإشارة الزمنية التي نحرك فيها تلك الحوادث ، ومن هنا طيس في الوسم
 أن نحدد ، بطريقة واحدة سابقة على وضع معايير معية ، التوالى أو المعية بين الحوادث ،
 والمساواة في المسمى الزمنى لا تتحدد في حالة الزمان لهرمانى بطريقة عامة سابقة ، بل لابد
 من وضع مقياس نحدد به المساواة في المسمى الزمنى^(١) . ومن هنا ترى في النهاية أن المقاييس
 التي نستخدمها في قياس المدد والأطوال تتوقف على وجهة نظر الراصد وإصدار الإشارة
 الذي يوجد فيه ، مما يفضى على مقاييسنا طابعاً ذاتياً .

وهذا الطابع الذاتي للمقاييس التي نستخدمها في قياس المدد والأطوال التي تسجل
 في ظهورها قد أكدته بشكل أقوى وأوضح نظرية الكم خصوصاً كما وضعها هير برح .
 فقد بين هذا الأخير أن الراصد ذو أثر أكبر في الموضع المرصود ، إلى درجة أنه من
 المستحيل أن يجد قياساً دقيقاً كل الدقة . بل لابد أن يكون ثمة هامش للانبساط لا يمكن
 إزالته . وعلى هذا ، فقد أن كانت الميكانيكا القديمة (أى تلك التي سميت نظرية الكم
 عد هير برح ، بما في ذلك الميكانيكا النيوتنية بمد إدخال تعديلات نظرية النسبية فيها)
 تنظر إلى أن مقياس الزمان يمكن أن يطلق سققة تردد كل ارداد نحددنا للظروف التي

(١) جم ١٠٠ ، رود « انا ك » ، ص ٤٨١ - ص ٤٨٢ ، طبعة سنة ١٩٢٧ .

توجد بها ظاهرة وراثية. قالت أمكنة أمكنة. بما لا يمكن أن يصل إلى دقة
مطلقة. بل يظل ثمة مجال للامتناع ليس في الوسخ احتراقه، بل في ما من د
المعل الذي يحدثه أو احد صوره أو احد صوره. وفصل عن هذا لا تعرف أن كل
الظواهر فانه للحوادث في إلتفات من وذاك. بل في ما من دقة أن الظواهر
النزوية لا تخضع بإحكام. وده متدقة هو عند آخره أو العاء فوق يدى أو ثمة
عزاف دائماً عنها يقاس بـ ثمة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة
في العزاف الجديدة إلى ما من دقة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة
أعني تلك التي لا تدرك إلا بالمجهر (١)

ويصل أن هذا من كلف الكي يظهر ما عني الخصم عامة نفسه بظرفه الزمان
المرتب في ما وضعنا عنه الحدود والمعممة. وأكدتها نظرية الكم. وعلينا الآن
أن نلخص نتائجها التي يمكن أن تكون مصدرة. فنتيجة
والمثل أهم هذه النتائج يقول أن زمان المكان كما كان دائماً، يمكن أن سمي
متصل الزمان والمكان، له أبعاد أربعة هي الثلاثة المألوفة عن المكان، والرابع
هو بُعد الزمان.

وثالثة أن مفاهيم الزمن سنة به هي على حد الإشارة الذي يوجد به واحد
أى أنها مفاهيم ذاته. وفصل عن هذا لا نستطيع أن نصل بالدقة منذ صواهر.
خصوصاً إذا كانت في المستوي، بل في ما من دقة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة.
والنتيجة ثالثة أن ما من دقة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة.
بعضها سابقاً لحديث معه وأبو. فلا معاً. مصدرة. بل في ما من دقة. بل في ما من دقة.
بداية لأن أن يعرف فتمه جمعية هذه نستخرج من الدجبة القسسية، أى
أثرها في فهم الهندس من ودينى. وحو. والمعرفة، وحدث حذف في التعبير
على أشده بين الفزيائيين المتحمسين لهذه نظرية. وبين الفلاسفة بوجه عام وفزيائيين
الحفاظيين. أعني الذين لا يعلقون ثمة كبيرة على هذه نظرية الجديدة

(١) راجع منه Javel، وركب طرقات منه جديدة. ١٢٩. من سنة ١٩٢٢

فأصحاب المذهب الثاني يقولون إن التسمية لا شأن لها بالزمان الحاضر الذي نقول به نظريته المعروفة أو نظرية الحياة ، وهي إلى جانب هذا بقدر من مقدماً ، كما أنها للعالم مستقلة عن الشعور الذاتي ، وأن لا شيء مستقل عن الشعور تتحرك حول الشمس المسماة عن الشعور كذلك . وأن الصور هي كشيء مستقل عن الشعور . ويسمى سر غفيرة ، وهذه كلها فتر أصاب لا تنفي نظرية نسبية ، ولا أنه نظرية فرياته ، بالبحث فيها ، مع أنها هي هي نفسها ما بحث فيه المنسوف عند بحثه في الزمان ولذا يقول فولكلت بعد أن عرّض هذا أي : « ظاهريات الزمان تقوم من كل فرياته ، وبالتالي فمن كل نظرية نسبية ، والأفهام التي تدور إليها ظاهريات الزمان تظل صحيحة ، أي بما كانت السامح التي يصف إليها أصحاب نظرية نسبية ، و«فرياتون» على العموم ، ^(١) ولكن بعد فولكلت هذا يرجع في الواقع إلى عرّض خاصة في الزمان ، هي النظر إليه على أنه مساو ص ٥ ، ولا وجود له كقوة في الوجود بوجه عام ، لذا يعود نقده إلى نقد الحقيقة الموضوعية بالأشياء الخارجية ، ولذا لا يمكن أن يؤخذ به إلا من وجهة النظر هذه .

وأدق منه بعد كاسير ، و«برنس أما كاسير» ^(٢) يرى أن نظرية النسبية نظرية فرياته ، ولا يمكن أن تفسر كعصرية في المعرفة ، إذ هي لا تحوي على أنه فكرة لا يمكن أن يستخلص من مسائل المعرفة في الرياضيات والهندسة ، و«زمان والمكان في فلسفة بطلان» على أيدي فرياته ، أي شرطاً لإمكان المعرفة فرياته نفسها ، ومن هنا فإن بحثهما من ناحية فلسفة سبق كل دراسة فرياته ولا تأثير لنتائج هذه الأخيرة ، ومن هنا فلس في وضع نظرية نسبية بوجهها أن تبحث فيما على هذا الاعتبار ، أعني كونهما فلس ، وبما كل بحث في «الزمان والمكان» بحرين ١٠ ص ٧٥ ، ص ١٩٤ ، وفصلاً عن هذا فإن نظرية نسبية قد أسست حتى إلى فرياته نفسها في هذه الناحية ، إذ فقدت القيمة الباقية من الموضوعية من شأن كل معنى وجودي ، إذ استحالت هذه الموضوعية إلى طائفة من

(١) بولس فولكلت ، «ظاهريات و«فرياتون» الزمان» ، ص ١٢٧ ، منشور سنة ١٩٢٥ .

(٢) ريتس كاسير ، «حول نظرية النسبية لأينشتاين» ، برلين ، سنة ١٩٢١ .

المعادلات لترجيحه بين تعقيد هذه التعريفات بعدد من محسن بمسألة الوجود في شيء. يضاف إلى هذا أن هذه النظرية قد سوت بين من كان وقفت أو كانت، على ما بينهما من تعارض جوهري، بأن وجدت بينهما في عدد، واستحال من إلى عدد، وقد اجأته في المسكن أو في إحدى كل خصائصه، أن أسافصا في الواقع على آلت الزمان، فلم يعد لها أثر أو حصه سببها أو حصن الآخر سم إن فكره الاتصال قد لفت هذا حصه كذا في حد محب وكذا الاتصال، ما دام الزمان قد استحال عدداً، والعدد كم مفصل وقد يكون، أو هي لها جو الفهم في أن نعم هذا من وجهه بصرها أن من ناحية عددائه خلاصه وبمير أرق من ناحية قاسم الآدمية، لكن لا يجوز هاتين من جهة من جهة من نفس المعنى المشعور به، ما لا ينبغي إلا لاءه من هذا نفس في حق في أن تعتبر أن هذا يتأ في زمان والمكان هي وحدها صحته وخلصه من أن طر به أسفه نظره خاصة بقياس الزمان التجريبي لا كذا

وهذا ما أكدته درش^(١) أيضاً في هذه المسألة، ولا أن نعمته هي في أنها ليست قصور وسائل القياس ما في عند الإنسان، وأوضحته، هات من أخطاء بلغة لهذا ولكن أبشش عدم من هذا القصور تعبيراً عن واقع الوجود، ويدعى أن القصور الإنساني لا يستحق إلى ماهه موجود

أما رجون^(٢) فقد أضحى نظريه البحث شاملاً بعد مستمر فقال: أما لمعه التي هاجت فكره بطلانه فبوجهه فيجب أن يلاحظ فيما يتصل بها أن ثمة نوعين من المعية ونوعين من التوالي، فالأول باطن في الأحداث، يكون جزءاً من مادتها، ويصدر عنها والآخر مُتَضَرِّق عليها حسب، بواسطة صد خارج ش لإها الآلهة عن شيء من الإحصار نفسه ولذا، أما ثمة فتعني هي متجس، يرجع إلى أسافه، المختلفة في سلم سرعه ولو حوذة بين يكون لدى هذا الإحصار في نفسه،

(١) هذه درش، ١٩٠٠، ١٩٠١، ١٩٠٢، ١٩٠٣، ١٩٠٤، ١٩٠٥، ١٩٠٦، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩، ١٩١٠، ١٩١١، ١٩١٢، ١٩١٣، ١٩١٤، ١٩١٥، ١٩١٦، ١٩١٧، ١٩١٨، ١٩١٩، ١٩٢٠، ١٩٢١، ١٩٢٢، ١٩٢٣، ١٩٢٤، ١٩٢٥، ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨، ١٩٢٩، ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ١٩٣٤، ١٩٣٥، ١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨، ١٩٣٩، ١٩٤٠، ١٩٤١، ١٩٤٢، ١٩٤٣، ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨، ١٩٤٩، ١٩٥٠، ١٩٥١، ١٩٥٢، ١٩٥٣، ١٩٥٤، ١٩٥٥، ١٩٥٦، ١٩٥٧، ١٩٥٨، ١٩٥٩، ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣، ١٩٦٤، ١٩٦٥، ١٩٦٦، ١٩٦٧، ١٩٦٨، ١٩٦٩، ١٩٧٠، ١٩٧١، ١٩٧٢، ١٩٧٣، ١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦، ١٩٧٧، ١٩٧٨، ١٩٧٩، ١٩٨٠، ١٩٨١، ١٩٨٢، ١٩٨٣، ١٩٨٤، ١٩٨٥، ١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩٠، ١٩٩١، ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، ١٩٩٨، ١٩٩٩، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٣، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠، ٢٠١١، ٢٠١٢، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ٢٠١٨، ٢٠١٩، ٢٠٢٠، ٢٠٢١، ٢٠٢٢، ٢٠٢٣، ٢٠٢٤، ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، ٢٠٢٧، ٢٠٢٨، ٢٠٢٩، ٢٠٣٠، ٢٠٣١، ٢٠٣٢، ٢٠٣٣، ٢٠٣٤، ٢٠٣٥، ٢٠٣٦، ٢٠٣٧، ٢٠٣٨، ٢٠٣٩، ٢٠٤٠، ٢٠٤١، ٢٠٤٢، ٢٠٤٣، ٢٠٤٤، ٢٠٤٥، ٢٠٤٦، ٢٠٤٧، ٢٠٤٨، ٢٠٤٩، ٢٠٥٠، ٢٠٥١، ٢٠٥٢، ٢٠٥٣، ٢٠٥٤، ٢٠٥٥، ٢٠٥٦، ٢٠٥٧، ٢٠٥٨، ٢٠٥٩، ٢٠٦٠، ٢٠٦١، ٢٠٦٢، ٢٠٦٣، ٢٠٦٤، ٢٠٦٥، ٢٠٦٦، ٢٠٦٧، ٢٠٦٨، ٢٠٦٩، ٢٠٧٠، ٢٠٧١، ٢٠٧٢، ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ٢٠٧٥، ٢٠٧٦، ٢٠٧٧، ٢٠٧٨، ٢٠٧٩، ٢٠٨٠، ٢٠٨١، ٢٠٨٢، ٢٠٨٣، ٢٠٨٤، ٢٠٨٥، ٢٠٨٦، ٢٠٨٧، ٢٠٨٨، ٢٠٨٩، ٢٠٩٠، ٢٠٩١، ٢٠٩٢، ٢٠٩٣، ٢٠٩٤، ٢٠٩٥، ٢٠٩٦، ٢٠٩٧، ٢٠٩٨، ٢٠٩٩، ٢١٠٠، ٢١٠١، ٢١٠٢، ٢١٠٣، ٢١٠٤، ٢١٠٥، ٢١٠٦، ٢١٠٧، ٢١٠٨، ٢١٠٩، ٢١١٠، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦، ٢١١٧، ٢١١٨، ٢١١٩، ٢١٢٠، ٢١٢١، ٢١٢٢، ٢١٢٣، ٢١٢٤، ٢١٢٥، ٢١٢٦، ٢١٢٧، ٢١٢٨، ٢١٢٩، ٢١٣٠، ٢١٣١، ٢١٣٢، ٢١٣٣، ٢١٣٤، ٢١٣٥، ٢١٣٦، ٢١٣٧، ٢١٣٨، ٢١٣٩، ٢١٤٠، ٢١٤١، ٢١٤٢، ٢١٤٣، ٢١٤٤، ٢١٤٥، ٢١٤٦، ٢١٤٧، ٢١٤٨، ٢١٤٩، ٢١٥٠، ٢١٥١، ٢١٥٢، ٢١٥٣، ٢١٥٤، ٢١٥٥، ٢١٥٦، ٢١٥٧، ٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢١٦٤، ٢١٦٥، ٢١٦٦، ٢١٦٧، ٢١٦٨، ٢١٦٩، ٢١٧٠، ٢١٧١، ٢١٧٢، ٢١٧٣، ٢١٧٤، ٢١٧٥، ٢١٧٦، ٢١٧٧، ٢١٧٨، ٢١٧٩، ٢١٨٠، ٢١٨١، ٢١٨٢، ٢١٨٣، ٢١٨٤، ٢١٨٥، ٢١٨٦، ٢١٨٧، ٢١٨٨، ٢١٨٩، ٢١٩٠، ٢١٩١، ٢١٩٢، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٥، ٢١٩٦، ٢١٩٧، ٢١٩٨، ٢١٩٩، ٢٢٠٠، ٢٢٠١، ٢٢٠٢، ٢٢٠٣، ٢٢٠٤، ٢٢٠٥، ٢٢٠٦، ٢٢٠٧، ٢٢٠٨، ٢٢٠٩، ٢٢١٠، ٢٢١١، ٢٢١٢، ٢٢١٣، ٢٢١٤، ٢٢١٥، ٢٢١٦، ٢٢١٧، ٢٢١٨، ٢٢١٩، ٢٢٢٠، ٢٢٢١، ٢٢٢٢، ٢٢٢٣، ٢٢٢٤، ٢٢٢٥، ٢٢٢٦، ٢٢٢٧، ٢٢٢٨، ٢٢٢٩، ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٤٢، ٢٢٤٣، ٢٢٤٤، ٢٢٤٥، ٢٢٤٦، ٢٢٤٧، ٢٢٤٨، ٢٢٤٩، ٢٢٥٠، ٢٢٥١، ٢٢٥٢، ٢٢٥٣، ٢٢٥٤، ٢٢٥٥، ٢٢٥٦، ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩، ٢٢٦٠، ٢٢٦١، ٢٢٦٢، ٢٢٦٣، ٢٢٦٤، ٢٢٦٥، ٢٢٦٦، ٢٢٦٧، ٢٢٦٨، ٢٢٦٩، ٢٢٧٠، ٢٢٧١، ٢٢٧٢، ٢٢٧٣، ٢٢٧٤، ٢٢٧٥، ٢٢٧٦، ٢٢٧٧، ٢٢٧٨، ٢٢٧٩، ٢٢٨٠، ٢٢٨١، ٢٢٨٢، ٢٢٨٣، ٢٢٨٤، ٢٢٨٥، ٢٢٨٦، ٢٢٨٧، ٢٢٨٨، ٢٢٨٩، ٢٢٩٠، ٢٢٩١، ٢٢٩٢، ٢٢٩٣، ٢٢٩٤، ٢٢٩٥، ٢٢٩٦، ٢٢٩٧، ٢٢٩٨، ٢٢٩٩، ٢٣٠٠، ٢٣٠١، ٢٣٠٢، ٢٣٠٣، ٢٣٠٤، ٢٣٠٥، ٢٣٠٦، ٢٣٠٧، ٢٣٠٨، ٢٣٠٩، ٢٣١٠، ٢٣١١، ٢٣١٢، ٢٣١٣، ٢٣١٤، ٢٣١٥، ٢٣١٦، ٢٣١٧، ٢٣١٨، ٢٣١٩، ٢٣٢٠، ٢٣٢١، ٢٣٢٢، ٢٣٢٣، ٢٣٢٤، ٢٣٢٥، ٢٣٢٦، ٢٣٢٧، ٢٣٢٨، ٢٣٢٩، ٢٣٣٠، ٢٣٣١، ٢٣٣٢، ٢٣٣٣، ٢٣٣٤، ٢٣٣٥، ٢٣٣٦، ٢٣٣٧، ٢٣٣٨، ٢٣٣٩، ٢٣٤٠، ٢٣٤١، ٢٣٤٢، ٢٣٤٣، ٢٣٤٤، ٢٣٤٥، ٢٣٤٦، ٢٣٤٧، ٢٣٤٨، ٢٣٤٩، ٢٣٥٠، ٢٣٥١، ٢٣٥٢، ٢٣٥٣، ٢٣٥٤، ٢٣٥٥، ٢٣٥٦، ٢٣٥٧، ٢٣٥٨، ٢٣٥٩، ٢٣٦٠، ٢٣٦١، ٢٣٦٢، ٢٣٦٣، ٢٣٦٤، ٢٣٦٥، ٢٣٦٦، ٢٣٦٧، ٢٣٦٨، ٢٣٦٩، ٢٣٧٠، ٢٣٧١، ٢٣٧٢، ٢٣٧٣، ٢٣٧٤، ٢٣٧٥، ٢٣٧٦، ٢٣٧٧، ٢٣٧٨، ٢٣٧٩، ٢٣٨٠، ٢٣٨١، ٢٣٨٢، ٢٣٨٣، ٢٣٨٤، ٢٣٨٥، ٢٣٨٦، ٢٣٨٧، ٢٣٨٨، ٢٣٨٩، ٢٣٩٠، ٢٣٩١، ٢٣٩٢، ٢٣٩٣، ٢٣٩٤، ٢٣٩٥، ٢٣٩٦، ٢٣٩٧، ٢٣٩٨، ٢٣٩٩، ٢٤٠٠، ٢٤٠١، ٢٤٠٢، ٢٤٠٣، ٢٤٠٤، ٢٤٠٥، ٢٤٠٦، ٢٤٠٧، ٢٤٠٨، ٢٤٠٩، ٢٤١٠، ٢٤١١، ٢٤١٢، ٢٤١٣، ٢٤١٤، ٢٤١٥، ٢٤١٦، ٢٤١٧، ٢٤١٨، ٢٤١٩، ٢٤٢٠، ٢٤٢١، ٢٤٢٢، ٢٤٢٣، ٢٤٢٤، ٢٤٢٥، ٢٤٢٦، ٢٤٢٧، ٢٤٢٨، ٢٤٢٩، ٢٤٣٠، ٢٤٣١، ٢٤٣٢، ٢٤٣٣، ٢٤٣٤، ٢٤٣٥، ٢٤٣٦، ٢٤٣٧، ٢٤٣٨، ٢٤٣٩، ٢٤٤٠، ٢٤٤١، ٢٤٤٢، ٢٤٤٣، ٢٤٤٤، ٢٤٤٥، ٢٤٤٦، ٢٤٤٧، ٢٤٤٨، ٢٤٤٩، ٢٤٥٠، ٢٤٥١، ٢٤٥٢، ٢٤٥٣، ٢٤٥٤، ٢٤٥٥، ٢٤٥٦، ٢٤٥٧، ٢٤٥٨، ٢٤٥٩، ٢٤٦٠، ٢٤٦١، ٢٤٦٢، ٢٤٦٣، ٢٤٦٤، ٢٤٦٥، ٢٤٦٦، ٢٤٦٧، ٢٤٦٨، ٢٤٦٩، ٢٤٧٠، ٢٤٧١، ٢٤٧٢، ٢٤٧٣، ٢٤٧٤، ٢٤٧٥، ٢٤٧٦، ٢٤٧٧، ٢٤٧٨، ٢٤٧٩، ٢٤٨٠، ٢٤٨١، ٢٤٨٢، ٢٤٨٣، ٢٤٨٤، ٢٤٨٥، ٢٤٨٦، ٢٤٨٧، ٢٤٨٨، ٢٤٨٩، ٢٤٩٠، ٢٤٩١، ٢٤٩٢، ٢٤٩٣، ٢٤٩٤، ٢٤٩٥، ٢٤٩٦، ٢٤٩٧، ٢٤٩٨، ٢٤٩٩، ٢٥٠٠، ٢٥٠١، ٢٥٠٢، ٢٥٠٣، ٢٥٠٤، ٢٥٠٥، ٢٥٠٦، ٢٥٠٧، ٢٥٠٨، ٢٥٠٩، ٢٥١٠، ٢٥١١، ٢٥١٢، ٢٥١٣، ٢٥١٤، ٢٥١٥، ٢٥١٦، ٢٥١٧، ٢٥١٨، ٢٥١٩، ٢٥٢٠، ٢٥٢١، ٢٥٢٢، ٢٥٢٣، ٢٥٢٤، ٢٥٢٥، ٢٥٢٦، ٢٥٢٧، ٢٥٢٨، ٢٥٢٩، ٢٥٣٠، ٢٥٣١، ٢٥٣٢، ٢٥٣٣، ٢٥٣٤، ٢٥٣٥، ٢٥٣٦، ٢٥٣٧، ٢٥٣٨، ٢٥٣٩، ٢٥٤٠، ٢٥٤١، ٢٥٤٢، ٢٥٤٣، ٢٥٤٤، ٢٥٤٥، ٢٥٤٦، ٢٥٤٧، ٢٥٤٨، ٢٥٤٩، ٢٥٥٠، ٢٥٥١، ٢٥٥٢، ٢٥٥٣، ٢٥٥٤، ٢٥٥٥، ٢٥٥٦، ٢٥٥٧، ٢٥٥٨، ٢٥٥٩، ٢٥٦٠، ٢٥٦١، ٢٥٦٢، ٢٥٦٣، ٢٥٦٤، ٢٥٦٥، ٢٥٦٦، ٢٥٦٧، ٢٥٦٨، ٢٥٦٩، ٢٥٧٠، ٢٥٧١، ٢٥٧٢، ٢٥٧٣، ٢٥٧٤، ٢٥٧٥، ٢٥٧٦، ٢٥٧٧، ٢٥٧٨، ٢٥٧٩، ٢٥٨٠، ٢٥٨١، ٢٥٨٢، ٢٥٨٣، ٢٥٨٤، ٢٥٨٥، ٢٥٨٦، ٢٥٨٧، ٢٥٨٨، ٢٥٨٩، ٢٥٩٠، ٢٥٩١، ٢٥٩٢، ٢٥٩٣، ٢٥٩٤، ٢٥٩٥، ٢٥٩٦، ٢٥٩٧، ٢٥٩٨، ٢٥٩٩، ٢٦٠٠، ٢٦٠١، ٢٦٠٢، ٢٦٠٣، ٢٦٠٤، ٢٦٠٥، ٢٦٠٦، ٢٦٠٧، ٢٦٠٨، ٢٦٠٩، ٢٦١٠، ٢٦١١، ٢٦١٢، ٢٦١٣، ٢٦١٤، ٢٦١٥، ٢٦١٦، ٢٦١٧، ٢٦١٨، ٢٦١٩، ٢٦٢٠، ٢٦٢١، ٢٦٢٢، ٢٦٢٣، ٢٦٢٤، ٢٦٢٥، ٢٦٢٦، ٢٦٢٧، ٢٦٢٨، ٢٦٢٩، ٢٦٣٠، ٢٦٣١، ٢٦٣٢، ٢٦٣٣، ٢٦٣٤، ٢٦٣٥، ٢٦٣٦، ٢٦٣٧، ٢٦٣٨، ٢٦٣٩، ٢٦٤٠، ٢٦٤١، ٢٦٤٢، ٢٦٤٣، ٢٦٤٤، ٢٦٤٥، ٢٦٤٦، ٢٦٤٧، ٢٦٤٨، ٢٦٤٩، ٢٦٥٠، ٢٦٥١، ٢٦٥٢، ٢٦٥٣، ٢٦٥٤، ٢٦٥٥، ٢٦٥٦، ٢٦٥٧، ٢٦٥٨، ٢٦٥٩، ٢٦٦٠، ٢٦٦١، ٢٦٦٢، ٢٦٦٣، ٢٦٦٤، ٢٦٦٥، ٢٦٦٦، ٢٦٦٧، ٢٦٦٨، ٢٦٦٩، ٢٦٧٠، ٢٦٧١، ٢٦٧٢، ٢٦٧٣، ٢٦٧٤، ٢٦٧٥، ٢٦٧٦، ٢٦٧٧، ٢٦٧٨، ٢٦٧٩، ٢٦٨٠، ٢٦٨١، ٢٦٨٢، ٢٦٨٣، ٢٦٨٤، ٢٦٨٥، ٢٦٨٦، ٢٦٨٧، ٢٦٨٨، ٢٦٨٩، ٢٦٩٠، ٢٦٩١، ٢٦٩٢، ٢٦٩٣، ٢٦٩٤، ٢٦٩٥، ٢٦٩٦، ٢٦٩٧، ٢٦٩٨، ٢٦٩٩، ٢٧٠٠، ٢٧٠١، ٢٧٠٢، ٢٧٠٣، ٢٧٠٤، ٢٧٠٥، ٢٧٠٦، ٢٧٠٧، ٢٧٠٨، ٢٧٠٩، ٢٧١٠، ٢٧١١، ٢٧١٢، ٢٧١٣، ٢٧١٤، ٢٧١٥، ٢٧١٦، ٢٧١٧، ٢٧١٨، ٢٧١٩، ٢٧٢٠، ٢٧٢١، ٢٧٢٢، ٢٧٢٣، ٢٧٢٤، ٢٧٢٥، ٢٧٢٦، ٢٧٢٧، ٢٧٢٨، ٢٧٢٩، ٢٧٣٠، ٢٧٣١، ٢٧٣٢، ٢٧٣٣، ٢٧٣٤، ٢٧٣٥، ٢٧٣٦، ٢٧٣٧، ٢٧٣٨، ٢٧٣٩، ٢٧٤٠، ٢٧٤١، ٢٧٤٢، ٢٧٤٣، ٢٧٤٤، ٢٧٤٥، ٢٧٤٦، ٢٧٤٧، ٢٧٤٨، ٢٧٤٩، ٢٧٥٠، ٢٧٥١، ٢٧٥٢، ٢٧٥٣، ٢٧٥٤، ٢٧٥٥، ٢٧٥٦، ٢٧٥٧، ٢٧٥٨، ٢٧٥٩، ٢٧٦٠، ٢٧٦١، ٢٧٦٢، ٢٧٦٣، ٢٧٦٤، ٢٧٦٥، ٢٧٦٦، ٢٧٦٧، ٢٧٦٨، ٢٧٦٩، ٢٧٧٠، ٢٧٧١، ٢٧٧٢، ٢٧٧٣، ٢٧٧٤، ٢٧٧٥، ٢٧٧٦، ٢٧٧٧، ٢٧٧٨، ٢٧٧٩، ٢٧٨٠، ٢٧٨١، ٢٧٨٢، ٢٧٨٣، ٢٧٨٤، ٢٧٨٥، ٢٧٨٦، ٢٧٨٧، ٢٧٨٨، ٢٧٨٩، ٢٧٩٠، ٢٧٩١، ٢٧٩٢، ٢٧٩٣، ٢٧٩٤، ٢٧٩٥، ٢٧٩٦، ٢٧٩٧، ٢٧٩٨، ٢٧٩٩، ٢٨٠٠، ٢٨٠١، ٢٨٠٢، ٢٨٠٣، ٢٨٠٤، ٢٨٠٥، ٢٨٠٦، ٢٨٠٧، ٢٨٠٨، ٢٨٠٩، ٢٨١٠، ٢٨١١، ٢٨١٢، ٢٨١٣، ٢٨١٤، ٢٨١٥، ٢٨١٦، ٢٨١٧، ٢٨١٨، ٢٨١٩، ٢٨٢٠، ٢٨٢١، ٢٨٢٢، ٢٨٢٣، ٢٨٢٤، ٢٨٢٥، ٢٨٢٦، ٢٨٢٧، ٢٨٢٨، ٢٨٢٩، ٢٨٣٠، ٢٨٣١، ٢٨٣٢، ٢٨٣٣، ٢٨٣٤، ٢٨٣٥، ٢٨٣٦، ٢٨٣٧، ٢٨٣٨، ٢٨٣٩، ٢٨٤٠، ٢٨٤١، ٢٨٤٢، ٢٨٤٣، ٢٨٤٤، ٢٨٤٥، ٢٨٤٦، ٢٨٤٧، ٢٨٤٨، ٢٨٤٩، ٢٨٥٠، ٢٨٥١، ٢٨٥٢، ٢٨٥٣، ٢٨٥٤، ٢٨٥٥، ٢٨٥٦، ٢٨٥٧، ٢٨٥٨، ٢٨٥٩، ٢٨٦٠، ٢٨٦١، ٢٨٦٢، ٢٨٦٣، ٢٨٦٤، ٢٨٦٥، ٢٨٦٦، ٢٨٦٧، ٢٨٦٨، ٢٨٦٩، ٢٨٧٠، ٢٨٧١، ٢٨٧٢، ٢٨٧٣، ٢٨٧٤، ٢٨٧٥، ٢٨٧٦، ٢٨٧٧، ٢٨٧٨، ٢٨٧٩، ٢٨٨٠، ٢٨٨١، ٢٨٨٢، ٢٨٨٣، ٢٨٨٤، ٢٨٨٥، ٢٨٨٦، ٢٨٨٧، ٢٨٨٨، ٢٨٨٩، ٢٨٩٠، ٢٨٩١، ٢٨٩٢، ٢٨٩٣، ٢٨٩٤، ٢٨٩٥، ٢٨٩٦، ٢٨٩٧، ٢٨٩٨، ٢٨٩٩، ٢٩٠٠، ٢٩٠١، ٢٩٠٢، ٢٩٠٣، ٢٩٠٤، ٢٩٠٥، ٢٩٠٦، ٢٩٠٧، ٢٩٠٨، ٢٩٠٩، ٢٩١٠، ٢٩١١، ٢٩١٢، ٢٩١٣، ٢٩١٤، ٢٩١٥، ٢٩١٦، ٢٩١٧، ٢٩١٨، ٢٩١٩، ٢٩٢٠، ٢٩٢١، ٢٩٢٢، ٢٩٢٣، ٢٩٢٤، ٢٩٢٥، ٢٩٢٦، ٢٩٢٧، ٢٩٢٨، ٢٩٢٩، ٢٩٣٠، ٢٩٣١، ٢٩٣٢، ٢٩٣٣، ٢٩٣٤، ٢٩٣٥، ٢٩٣٦، ٢٩٣٧، ٢٩٣٨، ٢٩٣٩، ٢٩٤٠، ٢٩٤١، ٢٩٤٢، ٢٩٤٣، ٢٩٤٤، ٢٩٤٥، ٢٩٤٦، ٢٩٤٧، ٢٩٤٨، ٢٩٤٩، ٢٩٥٠، ٢٩٥١، ٢٩٥٢، ٢٩٥٣، ٢٩٥٤، ٢٩٥٥، ٢٩٥٦، ٢٩٥٧، ٢٩٥٨، ٢٩٥٩، ٢٩٦٠، ٢٩٦١، ٢٩٦٢، ٢٩٦٣، ٢٩٦٤، ٢٩٦٥، ٢٩٦٦، ٢٩٦٧، ٢٩٦٨، ٢٩٦٩، ٢٩٧٠، ٢٩٧١، ٢٩٧٢، ٢٩٧٣، ٢٩٧٤، ٢٩٧٥، ٢٩٧٦، ٢٩٧٧، ٢٩٧٨، ٢٩٧٩، ٢٩٨٠، ٢٩٨١، ٢٩٨٢، ٢٩٨٣، ٢٩٨٤، ٢٩٨٥، ٢٩٨٦، ٢٩٨٧، ٢٩٨٨، ٢٩٨٩، ٢٩٩٠، ٢٩٩١، ٢٩٩٢، ٢٩٩٣، ٢٩٩٤، ٢٩٩٥، ٢٩٩٦، ٢٩٩٧، ٢٩٩٨، ٢٩٩٩، ٣٠٠٠، ٣٠٠١، ٣٠٠٢، ٣٠٠٣، ٣٠٠٤، ٣٠٠٥، ٣٠٠٦، ٣٠٠٧، ٣٠٠٨، ٣٠٠٩، ٣٠١٠، ٣٠١١، ٣٠١٢، ٣٠١٣، ٣٠١٤، ٣٠١٥، ٣٠١٦، ٣٠١٧، ٣٠١٨، ٣٠١٩، ٣٠٢٠، ٣٠٢١، ٣٠٢٢، ٣٠٢٣، ٣٠٢٤، ٣٠٢٥، ٣٠٢٦، ٣٠٢٧، ٣٠٢٨، ٣٠٢٩، ٣٠٣٠، ٣٠٣١، ٣٠٣٢، ٣٠٣٣، ٣٠٣٤، ٣٠٣٥، ٣٠٣٦، ٣٠٣٧، ٣٠٣٨، ٣٠٣٩، ٣٠٤٠، ٣٠٤١، ٣٠٤٢، ٣٠٤٣، ٣٠٤٤، ٣٠٤٥، ٣٠٤٦، ٣٠٤٧، ٣٠٤٨، ٣٠٤٩، ٣٠٥٠، ٣٠٥١، ٣٠٥٢، ٣٠٥٣، ٣٠٥٤، ٣٠٥٥، ٣٠٥٦، ٣٠٥٧، ٣٠٥٨، ٣٠٥٩، ٣٠٦٠، ٣٠٦١، ٣٠٦٢، ٣٠٦٣، ٣٠٦٤، ٣٠٦٥، ٣٠٦٦، ٣٠٦٧، ٣٠٦٨، ٣٠٦

وبين الحركة التي تمثلها بالنسبة إلى غيره . فشمه اتحاد ظاهري من لمعية نحو التوالى والمعية الأولى ، أو التوالى الأول ، ينسب إلى مجموعه من الأشياء ، أما الثانية فنسب إلى صورته بتصورها . اصدقى مرايا يزداد تشويها بعد ازيد السرعة المعروفة إلى الإطارات (ص ١٢٥ - ص ١٢٦) وتأخذ عليه كونهم لا يحدثون إلا عن معية آيين ، مع أن معة أخرى من هذه وأكثر منها طعنة . هي معة بيايين . وذلك حينما يعنى تياران عا حيان في مده واحد تقوم بدورهما في مده سار ثالث ، وهو تيار شعورنا . وهذه المده ليست إلا المدة لمعية أى شعور بها حين تأمن أنفسنا باطيانا ، وسكها نصير مدتها كذلك حين يشمل اسمها التيارات الثلاثة في من واحد لا يقل القسمه . ولا صلة انتقالية بين معية التيارين ومعية آيين ، مادام في المده مخالصة . . لأن كل مدة سميكة . فالزمان الواقعي ليست له آيات . ولكنا سكت فكره الآن بطريقه طبيعيه ، وأيضا فكرة الآيات المعصية . إذا ما اعتدنا أن نحين زمان إلى المكان . لأنه إذا لم يكن المده آيات . فإن الخط ينتهى بفض . (ص ٦٨) ، أعنى أن فكره الآن صادرة عن خلط بين الزمان والمكان ، ونحن نتصور في المكان بفضا ، ولذا نصور في هذا الزمان المكانى بفضا أيضا . اسمها الآيات . فالآن ليس شيئا موحودا تامعا . بل بالمره تحسب . لأن الآن سيكون احد الذى تنهى عنده المده إذا وقعت . ولكنها لا تقف . ولذا فإن الزمان لا يمكن أن يقدم الآن . وإنما صدر هذا عن سقطة الخاصة . أى عن المكان . (ص ٦٩) فكان المعة من الآن . وهي تلك التي يتحدث عنها أصحاب نظرية النسبية ، صادرة عن المكان . أو عن الزمان المكان . وهي مع هذا صعبة . . فلا بد من المعة في الآن أو لا . لتسحين المعة بين عناصره وهي برهه ساعة . وثانيا لتعيين معيات هذه البرهات على برهات مدتنا على طول مدتنا نحن ، برهات مدتنا على أسطحها فعل لتعيين نفسه . وعمل الأول . من بين هذين العاملين هو اخوهم في قياس الزمان لكن بدون الثاني ، سيكون معة قياسا بيا كان . وهذا موصى إلى العدد بتمثلا أى شيء كان . وهذا لا يكون معكروين في الزمان . فالمعية من برهتين أخر كثير . . حينئذ بالنسبة إلينا هي التي تسمح لنا بامكان قياس الزمان . ولكنها معة هذه "برهات مع برهات مظرة بواسطتها على

طون مديدا لظنه . هي التي جعل هذا المقاس مقياسا للزمان ، (ص ٧٠ - ص ٧١)
وبما أنه أوضح يقول إن المدة في الآن بعدد على المعية لمدته في تيار شعور
أما العدد الرابع الذي يتحدث عنه أيضا هذه النظرية فليس شئنا آخر . في نظر
برجسون ، غير الزمان المكان الذي أوضحه في رسالته ، بحث في المنطقتين المباشرة
للشعور ، (سنة ١٨٨٩ ، ص ٨٣) وقال عنه إنه تصوير رمزي للمدة الحقيقية مأخوذاً
من المكان ، فتحدد المدة على هذا النحو شحلا وميما هو الوسط المتحاشس ، وبمقتضى النظر
بين هذين الحدين ، أي المكان والمدة ، هي المدة ، التي يمكن أن تعرف بأنها قطع الزمان
مع المكان فمفكره العدد الرابع فكذلك هو حركتها ووسطه كل تصوير مكاني للزمان . ومن ثمة
نظرية النسبية هانتي . حديد عما كانت تعلقه نظريات لاثانة ونظرية النسبية هو أن تصور الزمان بأنه بعد
ما هالك من فارق بين هذه النظريات لاثانة ونظرية النسبية هو أن تصور الزمان بأنه بعد
رابع للمكان فمفكره صمياً في نظريات لاثانة . بيد أنظرية نسبية هذا اضطرت إلى إدخاله في
حساباتها للزمان . هو أوقع الأمر إذن في هذا العدد الرابع أن لا يخلو يعرف من الزمان إلا
الزمان المقيس ، وبالتالي الزمان المصور على هيئة المكان . ولا حاجة لنظرية النسبية كي
تقول إن هذا الزمان الرياضي المقيس بعدد صاف إلى المكان ، فهذا شيء مقرر في
الزمان ، مادامت تعتبره خاصاً للمقاس ، أي في كل زمان يصرفه العلم . . . فليدبر في
قياسا للزمان من إلى إخراج محتوى الزمان في مكان ذي أربعة أبعاد ، فه يوضع المصاحف
والخاص والمستقل حساً إلى حب أو في بعضها بعضاً من الآن . وهذا الميل لا يدل
إلا على عجزنا عن أن نترجم عن الزمان نفسه رياضياً . وعلى الضرورة التي تلجئ من
أجل قياسه ، إلى أن نستبدل به معيات بديلة وهذه المعيات آتات ، لا تشارك في
طبيعته الزمان الواقعي . فهي لا تستمر (أي لا تجري على صورة المدة) ، (المدة
والمعية ، ص ٧٩ - ص ٨٠) . فما نعه في أن هذا العدد المكاني الذي حل محل الزمان
لا يزال يسمى زماناً . فهي أن شعورنا بشع في الزمان المنحصر على صورة المكان المذ
الحية . وهذا يعود شعورنا فمحاول أن نهب الزمان ما أفقده إياه من أجل قياسه .
والأمر في مسألة الأربعة المتعددة التي بعدد بها صفة كالأمر في هذا العدد

الرابع إذ توقع أنه لا بد من وجود حصة من الأرض هي الأرض التي
لدى تصعب من الأرض لا بد من وجود حصة من الأرض هي الأرض التي
إلى راضين من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
واحد وربما كانت الحصة من الأرض هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
ممكن إذ أن الأرض هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي

ومن هذا نستنتج أن الأرض هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
أكثر من مساو معن عند في قديمه من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
بحر على عشرين ألفاً من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
من عديمه يكون قديمه من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
سنة فيكون حصة من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
لشخص عالم على الأرض فيكون موقع الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
لشخص عدل من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
أحال في الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
هي معن بالأسس من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
يسكن هذا قبل من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
نظرون فيكون حصة من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
في حالة معية أيضا بالنسبة إلى القطار

والحصة الأخيرة هي التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
به نظره من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
ثمة من نتائج حده من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
نظريته من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي

ولو كان هذا من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
التي لو كان من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي
واحد من الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي هي الأرض التي

قبل سابق على كائنه وراثته. وبالحق بحث عنه : المادى. لغيره. وإما حوى
بعض شغوى. وهذا أيضاً سابق عن كائنه ثم بائنه أو على الأقل يقوم مستقلاً
عنها. وأياما كانت فلسفة في حالات واحد من حيث القول بأن تحت الفسوف
للرمان سبق. من وحدت بحث كبريتى. وريمان كبريتى. مان فاس لا يتصل بالشعور
انصلاصه ورأى. وبالتالي لا يمكن أن يمدد مدداً قليلاً أو بارأى في شعور انصلاص
الحى. فمن معنى هذا إذن أن الرمان لها غير الرمان هادى. وتحت بالحق أن يتصل بينهما
فلا تأثير دراسة الواحد بدراسة الآخر. لا داعى للحلص من التصور.

يسو أن هذه هي المنهج التى تحت أن تسمى إليها. لأن أصحاب نظريته نسبية من
دوى لبرعه الفلسفية لم يمدوا المناقشة فلسفية من شأن أن ترمض على أن هذه اسطورية
يمكن أن تستحيل إذ يطرد في الواحد. فحين مشاهد. شمساج. وهو من الموهوبين
فلسفياً ومن الكبريتيين المختارين. لم يقدم لنا شيئاً في بحثه عن الأهمية فلسفية نظرية
لنفسه. وأهم ما قاله ما هو أن نظريته الرمان سى أنت لها نظرية النسبية تعصى على
فكرة فلسفة الرمان عند كبر. وبالتالي على. بعض انصلاصاً أو أصحها الفلاسفة مهابة
خاصة واعتبروها ثابته إلى الأبد. وسحت أنت بعد هذا عن هذه انصلاصاً الخبية التى أنت
عليها النظرية الحديثة فلا تعصر إلا بعض الأقوال الخاصة بالأحكام التركيبية القليلة
عند كشت. وبدلاً من أن يبين لنا ويشقناخ هذه المنهج الفلسفية. التى يعقها بأنها
عقلية. وأى أثرها في تنمية النظرية إلى الوجود عند الفلاسفة. بدلاً من هذا بلود
عسانه أشمل هي. مسألة ما إذا يمكن أن يمدد الفسوف من كبريتى. وواضح أن
هذا لا واد ليس. لا قراراً طاهر من الإحالة على أسؤال الحقيق وهو. قيمة الفلسفية
نظريته نسبية. وبخاصة في مسألة الرمان. وأحال ليس كذلك تماماً بالنسبة إلى
مورتمن أشملك فإنه كان أقل حماساً من شمساج. ولذا كانت في حديثه دقة أكبر. فلم
يلجأ إلى هذه العبارات لطفاً الجوهر. التى تحت لها شمساج. محمد تحت دون بيان
الأهمية الفلسفية للنظرية الحديثة. فقد بدأ من من الرمان المقصود في هذه نظرية

وفي تعريفه بوجه عام، وليس من الضروري أن يكون تعريفه أصحاً وقال
إنه ليس للفرق أن يفرق بين تعريفين هما أحد معنويين، كما يفهم من
عرض واحد، هو ما فيه من موضوع في قوله، وقد استدل لا يحسن على كنه
كافع في شرح، بل ليس بالاحتمال في معنى بين وجه واحد، بل هو الجديد،
ثم يعرض نتائج فلسفة هذا التعريف للمعنى نفساً من ذلك، لكنه يعرضها مرتبطة
بالفرق أو فلسفة هذا، أن من الفلسفة إلى الفلسفة نفسها، حصصاً في تفسيره
للتفاصيل وهمية التي أتت بها فلسفة المعنويين، وكذا ما فيه من جهة منهجية في أمكنة
محلته قد أكرها، وقد أتت به في فلسفة المعنويين، كما في كتابه في فلسفة اليوم،
ويعتبر من هذه التعريفات الحديثة أن تحل محل مفهومه في حكم مائه وبحالات الحادية
أثبت، فتهديت، وليس أمراً يجب أن يكون وجوده، بل هو خاص، وثابت لخواص، ضرورية
في فهم، عندئذ كانت على يد هذا بينه وبين مفهومه في فلسفة المعنويين، غير أن هذه
سأج أن كشف هذا لا يصلح، بل هو في غيره، وهي إذن ليست إلى تعريفه
وفلسفته أو فكرة المادة والمكان، كما قلنا.

وهذا كله يعنى لا يحسن أن يكون فيه فهمه من تعريفه نفسه في الفلسفة،
خصوصاً في نظرية الزمان وفي معناها أن يكون هذا معنى، إلى أن يكشف لنا أضرار
هذه النظرية من ماضي قديمه، بل من أضرته في فهمه، وأن الزمان بوجه خاص
وإن كان شيئاً في أذهان فيكسبون معاشداً، فإن وفودهم خاصة أيضاً، وقد خرجت
عن مركز التفكير المرتبط به، وقد نص أن فهمه غريباً ليست من حاجتها في
دائم من وجهه، بل هي وكل طريقة في دراسة تشارك الفلسفة في دراسة
موضوع واحد - مشكلة خاصة من الفلسفة وبين الفرياد والعالم الخارجي بوجه عام.
فقد رأينا أن الزمان عندها وعند الفرياد يختلف في طبيعته وجوهره عن الزمان عند
الفلسفة، وهذا معنى أنه بعد من فلسفة تؤكد، بل هو خصوصاً في فهمه، ثم أنه بعد
وإن لم يكن ذلك، بل من بين حدود وحدانية، بل هو مستلزم، مستلزم.

(١) انظر في كتابه "الزمان والمكان" ص ٩٩، ص ٩٩، ص ٩٩، ص ٩٩.

كما يقول المذهب الحيوي عن الكمال من هذا بعد من أعمدة، ووسى فهو ويزد
من حدس واحد و التعداد لأمره على مستوى حد و فكره لمس من والمضى وكرة
نسبية مطلقه، بل هذه الأقوال في اختلاف و مسج مع ما هو به نفسه به
لا بل فلسفة عن الرمال وفي نقول بعد هارن الرمال الحيوي أسس من زمان
لخرى، وهو ليس بحدس، وهذا الأخير يقوم على لأول كمال من ذلك من
العلاسه، أو من قول بل ليس ثم رمال عم من تخريتي، و زمان شعوري
أو الحيوي من اختراع خيال علاسه

نص نحن أن ليس من حق أن يكون ذلك بصورة مصغرة بل من
الشعوري الحيوي حقيقة لا شك و بل، بل إلى الإلزام، والزمان العزائي هو الآخر
متمم و بل من أجل إيجاد مقياس مشترك لتسجل فيه صور من جهة في حركات من
بالحية لتواي، و لكن هل من سبيل أن يوفق بينهما في صورة واحدة

سواء نظر كدث و مار، بناء في موقف من مريض أصدى شاهد عن هذا من
نظر، فكل منهما يبدو مستعلا في طبيعة عن الآخر، و درجة أنه يستصعب أن يقوم
نفسه ولا خرج في تحليله عن مقتضياته الخاصة، حتى لتجدنا في بعض من
حاجب واحد أن يكون مستجيلا، ومن هنا نستطيع أن نقول إن في تقدير وجه من جانب
لخرى الواحد من تخريتي لآخر، قد يقوم على أساس، بل قد يقوم على أساسين
مختلفين، كما أنها في هذا من حيث فككت فيه بوس في الواقع، لأن الأساس
الذي نظر منه كنت إلى الزمان من ذلك لدى من معه بوس، ولد استمرار بوس
يشق طريقه في تخريته عن حاضيه، بعد كمت أو من في كمت من علاسه، كما سمع
زمان كمت في بصره المعرفة أو نفسه يسمو و بعد من وجهه نظر نفسه و بصره
المعرفة وحدها، و من أن يثمر زمان تخريتي، بل كان أن تستخرج من هذا سعة،
وهي لن تكون إلا وجوب محض من زمان بحيثيت كل واحدة في، لأن كلاهما
يتنسب إلى ميدان خاص مستعمل عن الآخر و بصر هذا، فبذلك بصره في حد
الزمان لا يمكن أن يكون صحيحه إلا في حيز في ذلك ميدان هذا من وحده

الشكوك، ووضع المشكلة في وضعها الصحيح هذه النتائج هي

١ - أن الزمان نوعان : زمان فرماني . و زمان ذاتي . ويسميه بعد الزمان
الوحدى .

٢ - أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام .
وسنرى أن الزمان عامل جوهري مقوم للوجود ؛

٣ - أن الوجود وجودان : وجود الذات ، ووجود الموضوع ، وسكن الوجود
الأميل . بالنسبة إلى الإنسان على الأقل ، هو وجود الذات . حتى إنها تنتهي في آخر
الامر إلى قصر كلمة الوجود على وجود الذات ؛

٤ - أن المقولين الرئيسيتين اللتين يتعين هما الوجود هما الواقع والإمكان .
وتما هما سببهم ، وجود إلى وجود ممكن ووجود واقعي . أو وجود ما هو في وآية ،
كما سيعبر عن . ولكن هاتين العمليتين لا يجب أن نفهما كما فهمهما كنت ، كما أن الإمكان
لا يفهم بالمعنى الارسططالي ، بل بالمعنى و فهم امدين أو صحاحها .

٥ - أن الحرية هي الصفة الأولى لوجود الذات ، وهذا يستخلص من النتيجة
السابعة ، أي كنتيجة مفكرة الإمكان كما بيدها ، والصله بينها وبين مفكرة الواقع .

٦ - أن لتعاق في طبيعة الوجود أو مداهمة الوجود نفسه يجب أن يعتبر المسألة
الأولى التي على أساس يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق ، وإن مفكرة التور هي
المفكرة التي يجب أن تسود كل نظرة أخلاقية ؛

٧ - أن عقل المنطوق ليس هو الملكة الوحيدة التي تستطيع المرء أن يدرك بها
حقيقة الوجود الحق

تلك أهم النتائج . وناصر إليها يلجح فيها القضايا العامة لمذهب في الوجود مشرع
الآن في مانه .



الوجود الناقص



التناهي الخالق

لا وجود إلا بالزمان ، والزمان من التناهي ، فكل وجود لهناه
ولكن الله تحقق الإمكان ، وكل تحقق فعل ، والعمل هو خالق ، فالتناهي
إذن خلاق .

فالوجود كما اشبهنا نوعان : مبدئي ودئي . الثاني وجود الذات المفردة ، والاول
كل ما عدا الذات . سواء أكان ذاتاً واعية أم كان أشياء . وليس ثم فارق صميم بين
وجود الغير كدوات واعية ، أو كأشياء حمادة . وكلاهما بالنسبة إلى الذات المفردة من
ناحية المعنى سبيل ، والاختلاف بينهما ليس إلا في الدرجات ، والثاني في مذهب الذات
بإزاء الواحد والآخر .

فالوجود الذاتي وجود مستقل بنفسه ، في عمله ذاته من حيث "الصيغة عن كل
وجود للغير . ولا سبيل إلى التعميم الحق بين ذات وذات ، إذ كل منهما عالم قائم وحده .
وعلى حد تعبير كيم كجوردج : كل وجود هو بذاته عالم ، له قسمة من أهدافه لدى لا يمكن
أن تنفذ إليه يد أجنبية .

أما وجود الغير فلا شبه له إلى الذات إلا من حيث الفعل . وله لا نصير به ذات
إلا من هذه الناحية . وقدما لها يتحدد مع فعلها بوائمه ، والعمل ضروري لذات . لأن العمل
تحقيق لإمكاناتها ، فليس يمكن تحقيق نفسها لا بد لها إذن أن تفعل . والعمل لا بد أن
يتم في وجود الغير وبواسطة ، ولذا كان عسياً أن تفعل : لا وجود المعاني فالتفعل
لذاته من أمره المضافه إلى العبرة بتحقيق لإمكان ضروري .

وفي هذا عن عرضنا من أن وجوده لنفسه ، الأولي المفردة ، والصفة والعمل
والاتصال ، ووجود الغير كأداة ، أي الإحاطة . فليشرع إذن في بابها
فكبر حديث صراع (١) بين ذات والموضوع من أجل تحرير الأولى من الثاني

(١) راجع مقدمة هذا صريح في كبر ص ١٥ - ص ٨١

صرح مع أوجه في المسألة الأولى أي كاد أن يتم على يديها هذا التحرر. ولكنها بدلا
من تأكيد الذات معى لسان المردة. استبدلت هذه ذات كله سميتها الأنا المطلق أو
الصورة المصقة أو روح الكثرة الخ. كما رأينا من قبل في عرضنا لمذهب هيجل ثم
سأذكر كجود حطوط أخرى في هذا الشأن. ولكن نحو تأكيد الذات المردة. يعكس
المثاليه الهيجلية. وتلا ذلك منه فتقدم في طريقه ثلاثة المردة سرعة أكثر. ولكنها
لم تنب في الواقع على تأكيد الذات المردة بالمعنى الوجودي الخالص. نضراً إلى تأثير
كلية ما يعرف على وجوديه. فالأول سادت تفكيره رعه دينية. فكان من شأن هذا أن
رصد فكره ذات المردة بذكره لوحده نفسيه. فذكره بعدس واختاله. بما جعل نظريته
مشوبة بصيغة تعويجه صهره من ذاته. ولا بأس في الواقع من أن ينظر إلى المسألة
من وجهه نظره فقهية. ولكن على شرط أن يأتي ذلك بعد النظرة الوجودية الخالصة.
فهذه لا بد أن تسوق كل تقوية أخلاق أو ديني وطامع تقويم هذا بعده كدات عدد
بقيته. وتشكل أكثر صراحه ووضوح فيه حينما يتحدث عن الذات المردة. إنما
يمكر دونه في الإيمان الأعلى. ولذا عتب عليه هذا التمسك. فلم يظهر. أو لم يأتي. ما
ينظر في وجود ذات المردة من حيث صيغتها في الوجود. لا من حيث ما يجب أن
تفعله لسلع كالأشياء. فهو علاها ساداتها في هذه "تدوات الأخرى" وفصلاً عن هذا كله
في كلامها. نعم مذهبها أصبح المعام على أساس وجود الذات المردة. وإن كنا ندين
لكثير كجودها بكنة من الملاحظات والأفكار الموجهة.

والله في أن يدرك الذات المردة لم يتحقق بعد من الناحية الوجودية أن الأمر
قد نصر إليه حتى لأن من ناحية نظرية المذهب. من ناحية تفكير. لا من ناحية الوجود.
وهذا يعود بدوره إلى أن ملكة الإدراك كانت تعقل تصورات المردة. وإن تم
نظره الوجودية إلا أنه قد تمصير آخر لمعرفة من شأنه أن يجعل المرء على اتصال
مباشر بالوجود الحي الموجد. فما هو هذا مصدر وتلك الملكة؟

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد. لأن الفكر المجرد
أبعد من نفس من تارة الوجود الحي والله في تمسك أخرى مذهبها الحياة المتوزة

الحادة ولا يسودها فعل وحركة، بل صاع خارجيه عن اوجده لا يصح منه إنا
 يطلع الشعاع بالوجود أعني دونه في حالة فعل الأصل من أنشأ أصغره في الحياة
 المضطربة، أي في حالة انزعاج المشيوت حاصه، وهي حالة تنسب إذن إلى الإرادة
 والعاصفه أولى من انفسها إلى "معنى والعكس" وقد ثبت أن شذوها في مقولات
 للعاطفه والإرادة يصعبها مكال مقولات معنى أي من من خلاصه بقه ها حتى الآن
 . وصاع لوحه هذه المقولات يجب أن على نطاق هذا الكشك الكما هو
 موجود، لأن "أوجده" لا يقد في بعض الأول سبع لأصده... كل ما قد نصف
 نطاق الناقص، لأن الإمكان حين منحصر إلى من لا يحد به طابع يمكن إدار
 هذا طابعه الأصغر، ومع لا يمكن محو هذا "طابع" لممكن خارج من نقصان،
 لأن الإمكان بعد حتى يحقق لإمكان لا يحد من شمس لبعض شذويين، وبلا
 فلا معنى للإمكان إلا كان من حده واحد، من يكون حاد فعلا، لإمكانها ويدا
 كان كل وجود في أصله أو ماهيته إمكانا، كما أوضحنا، فلا بد أن يكون في اوجود
 المتحقق طابع الماهية والأصل، طابع الإمكان، أعني طابع نقصان ومن الضروري
 إذن أن يقال بوجوده من بعد لا يحد من بإمكانه في الواقع، أو من اوجود
 الماهيوي في لاية، فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متناهين بضمهما في داخل ذاته
 وهذا الاستقصاء هو في ذاته وصورة ما سمعنا من كيك وده في من لاشين
 أن الأول مطور، أنه من حده "سكون" وثنى على "عكس" منصور، به من ناحية
 الحركة، فالديالكك هو "سبب" حركي للاستقصاء، هيمن قد أصاب في كشف
 اديالكك، لكنه فهمه بمعنى ساعد منه من ما يقصده هذا "ديالكك" عند
 نحن مصغى عنى، أولى من أن يكون ساداً وحاداً، أما الديالكك الذي نعتبه
 فهو البيق اوجودى صادر عن العاطفه والإرادة، فهو مصغى بالعصه والإرادة،
 ينادك مصغى المعنى وهذا طابع المعنى من الديالكك عند هيمن هو لى أفيد
 عصه الحقيقى، أعني التعارض، نسا اضطر هيمن إلى قبول بعكسه الرفع، أي
 إراده التعارض بواسطة مركب الموضوع ومع أن حركه لا تزال فيه مستمرة بفصل

وهذا ما يتبين بوضوح في اوحدة المورثه . فمن شكر كل هذه التبررات الرائعة التي
يلهيها مثلاً فريق "التشاؤم وفريق التفاؤل" . فلا يقول مع الأولين إن الألم وحده
إيجاز . أما اسرور مسلئ . كما لا يقول على "العكس مع الآخرين" بل يؤكد إيجازيه كليهما
ويحتفظ بهذا التناقض أو التضاد في كل فوته وحدته . لأنه ضائع بوجود كائنا وليس
في هذا خلاً لما بين كلا الفريقين من إشكال راسم . لأنه حل وسط . بل بالعكس .
فكل حل وسط هو قطعاً فاسد حين فيه ألف مره أي حل متطرف . - بل لأنه حل
جامع للقطبين بكل ما فيهما من غور وتناقض في وحده حصنة
وليس احتمال ف قطعاً محال دراسة هذه المقولات . خصوصاً الأولى منها . من
لناحية "عصابية" فهذا البحث لا صلة له بشئ من هذا . ولكن نظرنا بوجه إلى بيان
مدلولها لو جردت أي معانيها من حيث تكون صيغة وجود الذات المعروفة
أما أن "شعور" الذات . أن شيئاً يحدثها في وجودها حتى فهي تريد أن تحقق
إمكاناتها في العالم الذي هدف به . لأن الادعاء الأصلي فيها هو تحقيق الإمكانيات قدر
الوسع والطاقة . وتحقيق الإمكانيات يصطدم "لغير" لأنه لا يجري في داخل الذات
وحدها . بل لابد أن يجري في غير . وإن كان ذلك كونه لإثراء الذات بأفعال
جديدة . أي تحقيق بعض من إمكاناتها باستمرار . فبذلك لاقت في هذا التحقيق
مقاومة . تألمت وهذا بوضوح لما الأحوال المعروفة عن تألم مما لاحظته "عصابيون" دون
أن يستطيعوا تفسيره من الناحية وجودية . ولا يذرك معده . وأولها أن التألم يرداد
مقداره وتنوعه تبعاً لارتياء الرقي في سلسلته "كائنات" . حتى إن أدها في مراتب "تطور
أقلها تألماً . وأعلاها أكثرها شعوراً بالألم وهذا يفسره "عصابيون" على أن ذلك راجع
إلى رتي شعور كلما علا "الكائن" في سلسلته "تطور" وهذا ليس من "نفس" في شئ . بل هو
ترديد لنفس المعنى بعبارة أخرى . ولكنه يفسر من "ناحية" الوجودية بسهولة . وذلك
على أساس أن الرقي في مرقاة التطور معناه تحقيق "الكائن" لإمكانات أكثر . نوعاً
ومقدراً . والتحقيق يعني مقاومة من جانب "غير" وإدراكه رادت الإمكانيات التي
ستحقق . راد الألم الناتج تبعاً لزيادة المقاومة . وفي الحيوانات ذوات الخلية بوحدة
لا نرى شعوراً بالألم أو لا نكاد . إنما يبدأ ذلك في ذوات الأكثر من خلية . ويزداد

والمسوات ان يه على حرب الماصة كثة هذه ، عند اس ، من لدوان التي لها
وهكذا يستصع أن يه هذه صاهره حد في داخل بطور كل حصاه حتى إبادري
المشائمين ، دادون بكثرة هاته في طور السديه في كاه حصاه اب ، كما هو واضح
حصوصاً في احصاه الآلهة ، فالقرن سابع عشر لا ينضم تقريباً من ناحية
اروحه غير سديه من حيث انشاء من شور بور واده دقون هرتن وسشه
وبودله ودوسته يفسكي واشتد سح حتى لوه عده يدح ونقسم هذه نظامه هو
عنى عو ما قما فهدا دادت إمكانيات لإسكان هاته تحقيق واسطة ههه اصاعه
المائلة التي حدثت في ذلك القرن فحدثت لمحا ، اسعاً أمام أن كة عدد من الإمكانيات ،
وبالذى لملاوه أن كة مصدر من المقادير ، هاتى اصاعه باه أن كة صلب من التأم
ولما كان روسو مصداق قوله إن احصاه تسب لإسكان تسعاده

فالتألم إذن مصدره اح من تحقيق الإمكانيات هو شعور من ذات الماهوية
أن ثمة مقاومة تعار من جانب الغير وهي تحقق ذاتها من إمكانيات فهذا هو المعنى
الوحدوى للتألم ولما كان تحقيق الإمكانيات اصاع لأصلي أو حود ذات على هته
الآلية ، فإن التألم من اصاع أصلي له حود يدق لا يسكن مقصداً إلى انصاء عليه أو
انحطص منه إلا بما انصاء على مصدره ، وهو تحقيق الإمكانيات ، وباتى انصاء على
الوحدوى ذاتى

وهو يتدح تعالماً لهذا انه ومه و... ثم ان حيث المقصد فيه به روح من
الشده الضعف ، ومن حيث اصاع من السمع إلى اوصاهه ويمن تنوع وفقاً
لصعته الغير فبذا كان من رواب "مقاومة صدو المقاومة كان أسعى منه لو كانت من
الأشياء ، لأن هذه أوقات صلب ، أو لأصه فذا ع لإحاده سيات أدوات
وعادت معاً أده بالسهة في عهده وعات ساسية في نصبا ولذا فإن الأمم
الصار عن رات الغير رفيع يه من ذلك مصدر من شى حادى معار وفكر ، لهذا
والنفس تقوى على هذه الحقيقة ، المقصد به ههه ههه في المايزيت لاقى "لرواب
الأحرى الشاعره بذاها ، كما أن المعنى الوحدوى يحكره صحبه يستخلص رصاً من

هذه الحقيقة إذ التصحفة لا تسمى بهذا الاسم والمعنى لسريفة. إلا إذا كان التألم صادراً عن ذات تردد وحيثما حتى نتج إلى روجه حاله على هيئة مدأ أو فكره أو رساله أو مذهب الخ فالعلم في سمو معنى التصحفة إذن هو شرف الموضوع الآتي منه المقاومة. لا ما يقويه النظرة المعنوية المتدله. من أن ذلك نسب العائده لتي تعود على ارتكال من تصحفة الجزء في سبب مصدحته. أو تصحفة الأدنى في سبب الأعلى. أو كما يعبر عنه كسر شبر^(١). وإن الجزء تشارك أو المتروك بناء ويموت بدلا من الكل. من أجل أن يتقدم هذا الكل ويختصه. أو يعمو ويردده حسب الأحوال. في كل تأمل يستدل الجزء منه بالكل ويحول هذا من الكل ومن تألم أكثر. فهذا التعليل ليس مؤدباً إلى فهم معنى التصحفة من جانب المصحى به. وإنما هو فرض من الآخرين لتبرير أو بحث الذات الأخرى على التصحفة. وساد فيه تفسير من روجه بظن الغير. لا من روجه بصر الذات. ولذا كان فاسداً أما تفسيره بالوجودي فيناور الأمر من ناحية المصحى به. أي من ناحية الذات. ولا بد أن يكون التفسير كذلك لأن التصحفة فعل من الذات. فيجب أن يفهم من جهتها هي.

و تصحفة نسكون الدرجة اعلى للتألم. ولذا فإنها في المعطه التي يجتمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور. ولأنه أوفى في تماس كما به لا لا شعر المرء فيها تألم خاص. كما لا يشعر سرور خاص على سحر المعاني في حجاب السرور الأخرى. وإنما تجمع بين الساجدين وتصميمهما في نوع من توحده. وأنها غمفت كائنات وحدة التوثر فاشهد الذي يعلو جيته هذا الأسف الياسم الذي تحدث عنه بودلير. قال إنه يشق من أعماق المياه. ويقصد بها - بطريقة رمزية - اضطراب السرور مع الألم ونوترهما شدة. هو الذي يحقق هذه الوحدة المتروكة من الألم وسرور. والمثل التاريخي الواضح عليه سقراط: فخره السرور أي أبدأها وهو في أشد حالات المحبة. أي حين كان على وشك تجرع السم. يوفى صر به حودياً لما صر به لا على أنها صادرة عن وحدة التوثر

(١) كسر شبر. د. م. ١٩. ج. ١. ص. ١٩٣٦. (م. طبع)
المفرد عن الأصل (أ. م.)

شامه لأعمى سرور. مع أشد تألم وإدراك مدح لشعور بالتحسية والدانة والحرية في لحظة من لحظات الوجود الداني قدر ما سلط هذا بالنسبة إلى مفوله الألم والسرور. فالوحدة المتوترة بدو حال دنة وجودية فيها فصل لشعور بالدانة أوجه، وبالتالي بالوجود، لأنها شعور بالصانع الأصل للوجودية ألا وهو "التماثل"، وشعورها على تكملة حيزه لهذا التماثل في كل شدته وعمقه واستقطابه وتتم فيه المتصل وهي هنا جامعة من حال تألم و سرور في يوم منهن، ليس فيه رفع لأحدهما أو تخفيف له، بل بالعكس كما قل هي الدرجة شامه لأعمى سرور وأشد تألم. وهي مفاد الصلة بين الاثنين ولواقع أن كلا من السرور والآلم وجه لشيء واحد هو الوحدة المتوترة التي تسمى في هذه الحال الآلم لسار أو الألم. المتألم. وبذلك لا يمكن الفصل في الواقع بين هذين الوجهين: ففي كل فصل لهما تزييف للآخرين معاً.

وهذا بطور بصورة أوضح حيث جعل المسمى الوجودي سرور. فالأصل كما قلنا لوجود الماهون، وينتم إلى الآلية بواسطة تحقيق الإمكانيات، وتحقيق الإمكانيات هو فعل، والفعل إذن يؤكد لإمكان، وفي تأكيد شعور بالدانة إذ أنه فعل هام من القوة إلى الفعل، وكل ما يشعر بالدانة على نحو ليس فيه مقاومة هو سرور لدا كان أرسطو يحدد أصره حينما جعل السرور في مجرد تحقيق العمل، والدة ناجد معلو حين الفعل، فتفسير سرور من ناحية الوجودية هو أنه شعور بتحقيق الإمكان على صورة الواقع، منظوراً إليه من ناحية ليس فيها مقاومة. ولذا في هذا وتفسر أرسطو^(١) أن هذا الأخير ينظر إلى سرور ينظره بكونه ماعبره كلاً، أي تحقها بالفعل، فهو خارج عن كل ضرورة، وليس حركته مسيطرة نظوي على تعبد دانه، من حال من يكون كذلك التي تكون فيها صورة بعد أن تحقق "ما تفسر الوجودية" فحتمه له بكل حركته وتعبيره لأنه ينظر إليه من ناحية تعارض بينه وبين ساء في حال الوحدة المتوترة، وهي حال حركية.

والسرور يرداد هذا اردباد تحقيق الإمكانيات، كالخار تماماً بالنسبة إلى التألم.

(١) راجع كتاباً: أرسطو ٤ ص ٢٥٦، القاهرة سنة ١٩٤٣.

ويوقف في بوعه على طسعة الإمكانيات محققه وحقق الذي يمد في إثراءه حدود
هو الأسنى، والإثراء يتم بمجرده إضاهة من غير أن يقيم في لدرجه الأولى على
إحصاء ابدان وتنبيه هو هناك عنه وكسب نصيب لنفسه، ومن هنا فإن التحقيق
المؤدى إلى هذا الدال و"عده" ما كان أو وحاً، أن سواء أكان أشتاء أم ذوات
أخرى لا ينفك من صلبه إياه، لأنه فيه ضم وأبدان عن دلتها إلى غيره غير .
والدرجة العليا سرور، إذن هي تلك التي تمت فيها ذات بنفس بكل ما في وسعها كحقيقته
من إمكانيات، دون أن يكون قائم على غير مستعدة لشيء منه، فهو بوح من المعرفة،
ولكنها ليست بحرية تلك و"عده" . لأن هذه حاله من تحقيق الإمكانيات، وهي
لآخرى حاله حيو و"عده" . لأنها لا تكون وبها ذات إمكانيات نفسها، عرته
ملته حتى لا يمانزلة ما قد . من فيها أثره بالمعنى المصنوع، لأن هذه سلبية فيها
اقتصاد للنفس أو الذات وتنطق في إمكانيات محدوده، بها لمرله بمن في العيش
والدور كي يحق أنكره من ذاته، وقد وبها لآخرى بوعاً من لا يشار
ردان حصه بالنسبة إلى ما صنوعه، حتى يبلغ أوجه في برأنا المحقق لأقصى الإمكانيات
لذاته انه في ذات نفسه لأنه قد من ذوات غيره وساد عليه هذا الطامع
المباين الذي يكون مدافعه كانه

وه صحيح أن لإثارة ذاتي صفة في نفسه واحدة هي مدود في نفوسها وحدة
المؤثرة، وهذه ذاته صير في تأهدها جامع لتدبر اقتصاد عن تعارض ونقاس في
الانحدار، استقصاء لا يمكن محو أو إضعافه، من شأنه ذاته .

و، لإثارة قد يحسب في شأنه شيء في مقوله ذاته، وهو المكون من الحب
والكرامه متحد في وحدة مؤثرة هي الحب "الكاره" لأن لإيثا تضمن معنى الحب
بالنسبة إلى غيره . ذلك عن معنى "شعور" من ذات المهددة إلى ذات أو أشياء
معايرة . ولكن لا يحس مع هذا أنه يتصا به من ذات "أوجه" إلى الغير أو وجودي،
من ما ينعكس بما، فلا يمانزلة في صانع أو جوار ذاتي، ولكنه انبعاث حتى شمل وجود
لغيره . وهو يتسوية إلى الحب من أنه إيمان بذات في غير ليس بصحيح إطلاقاً، إذا

فهم على أنه فقدان أو حود ذات. بل يحب يحل المحب إلى طبعه وبعده بها. إنما
يتصوره دائماً على نحو ذاته : فالصورة التي لديه عن هذا الغير صارده عن
ذاته وتكاد أن لا تشابه في شيء مع صورة الغير الموضوعية. فعشيقاً إنما من بسج
خيالها، أو بعباره وجودية عشيقاً راحل في وجودها وعصر مكث فيه في ذاته. الحب
بالمعنى الوجودي إذن هو امتصاص ذات بعير وفتاؤها له في داخلها. والدافع
إليه بمثل العبر كآذاه لتحقيق لممكن. ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك
الخالص بما سموه الإخلاص في الحب أو الأمانة في ترواح حب. لأن في هذا خصيصاً
للوجود الذاتي على نحو الكمال. وهذا بطل صانع الملكية دائماً الحب حتى في أعلى درجاته
إذ الحب الصوفي الإلهي نفسه يصور إلى أن يضم الذات الإلهية في ذاته خاصة. وهو
ما عبر عنه أهدس رمارد فقال : إن الذي يحب به روح موفده بحول إليه. أي
سبحيل ذاته إلى ذات إلهية. إنما يمارى من لمسته وحب أن الموضوع بهما محب
فوجود الغير كما هو في المصير دون تكراره مراراً نفسه إلى وجوده ليس شاعره
ووجود لأشياء حماده. وفي وجود الآخر أن ينحبه الحب. بدأ منحه لملكته إلى لوجود
لثاني. وهما واحدة في كلا الأمرين فالمسألة إلى ما. هو لا يتردها وهناك إلا
تحقيق إمكاناتها. لهذا كانت أبواب في مزية تسمى من الأشياء من أجل تحقيق هذه
أهدافها. فإن الحب أسمى من الملكية وهذا كله يعبر به صيغة شعور في عظمة الحب.
فيه في الدرجة الأولى منه شعور بسايع ذات ونموها. وفي أعلاه تنعمها وشارها
مع وحدتها حتى تشمل كل شيء. وفي درجة أن يكون ممسكاً له به كلها. كما
هي الحال في حب صوفي الإلهي وليس هذا غير معنى واحد هو أن ذات قد
انقسمت بوجودها حتى يصمت كل شيء ويريد منه غيرها. وهذا هو الحب الذي
يبدو في أول الأمر إشاراً، ينتهي بأن يكون في أسمى درجاته أن. المعنى
إلى أحد الأسمى وهذا يكشف عما فهمه. كبريكي كغيره من جوهر جوهرية
بالحياة العاطفية. وهذا الحب الشامل ليس حراً. بل هو مقرب وتعرض. بل
بالعكس. تشمل كل تعارض ولا تقوم على غير هذا سحان حدائث. والحب

ليس سكوباً ، بل هو حركة صادرة عن فلق مستمر ، هو كما يعرفه أفلاطون وابن
سقراط والزاد معاً ، فهو بالتالي صموح مستمر من حساب انقراض التحقق الزاد ، والصموح
حركة لا تقف ، ولا قابها إذا وقعت ، كما في ذلك تحصيل المكان المشوق ، وبالتالي
وقوف عند حد تحقيق إمكانه معينة ، مع أن وجود الشهوى إمكانات لا متناهية ،
ولا تقف الحركة إلا إذا وقعت تحصيل لإمكانات وهذا لا يكون إلا في الموق ، لأن
لوقفها قطع وليس كلاً ، ولذا فإن الحب لا بد أن يكون حركة مستمرة .

ولما كان الحب كما في هذه وجود ، إنه المشوق في الذات ، إنه ينصف أولاً بأنه
لا يشترط في التنازل من يحب حقاً ، لا ينبغي أن يكون موضوع حبه يادله كما يجب ،
إن كان ريد الحب بمعنى الحق ، على هيئة تبع وحركة باستمرار وهذا ما عر عنه
حبه في كلامه التي قالتها فيلين في رواية ، فلهلم يمينتر ، وإذا كنت أجبك ، فهل
هذا بعكس ؟ ، فعلى هذا نقول أنه ليس يعنى الحب أن يكون حبه يادله حبه ، بل
الأحرى به أن لا يادله إذا أراد حياً عجباً ، لأن نازل الحب يقضي على الحب نفسه
كحركة متوثة تسعى لإثراء الذات باستمرار ، وهذا هو السر في تعدد الحب بمجرد
حصوه الحب برضا الحب ، برضا يقف الحكة ، وهي مصدر الإثراء ، أي يقف
الحب عن تحقيق إعاقه منه ، ولذا يرى كبار المحبين هؤلاء الذين يصلوا إلى تحصيل
موضوع الحب ، سواء على هيئة رواج أم على أنه صورة أخرى ، وإدوائيون يعنون
دائماً هذه الحاجة ، ولا وقعت حوارث لفقه الضرورة ، كما يرى في القصص التي
تنتهي إلى رواج أو ما يشبهه ، وهذا هو لما نسمونه فشل الرواج القائم على الحب ،
إد شعركلامه بحبه أمن لا يبع مداها تنعيم ، وما ذلك في طرماً إلا لوقوف حركة
الحب بمجرد تحصيل موضوعه في الزواج .

ويتصف ذلك بأنه على رتاض وثيق بالخلاق والإنتاج ، لأنه كما قلنا محاولة في زيادة
التحقق بالمرور وإثراء الذات بوسائل إمكانات جديدة إلى حال الفعل ، وهذه النظرة
إلى الحب باعتباره حالك لتحقيق الذات هي التعبير أو التفسير الوجودي لارتباط
الحب به يرد على وهي نظرة أدركها الإيروس الأفاضل ، فإن الإيروس (أو الحب)

عند أفلاطون قد تُظهِر إليه على أنه قوة متجهة مولدة ، وسعت في المسيحية درجه عليا
 للتعبير عنها في فكرة الحب الخالق للكون . وخلق أن يطره أفلاطون هذه قد شوهدتها
 من هذه الناحية فكرته عن الحق في هذه الحالة . فالحق لها إنشاد مكرري بصورة
 التوعية . وليس عموماً لصورة أكبر . فهو بالأحرى حقيق (كحفظ جوع) . أولى
 من أن يكون إبداعاً شئياً حقيقاً ، كما لا يحد ما كس شير بحق ، الذي عن ثبوته نظرة
 أفلاطون لها إلى بقية مدحه . خصوصاً في أن تعينه من كل فلسفه . ومن الحب كذلك
 في أعلى صورة إذ هو وسيط بين أهل وبين فلسفه . هي تمن تصور . . ونأمل
 الصور من جانب الفيلسوف هو أعمد شئ . عن الحق والإله . إذ ليس هذا شأن
 للصور إلا مشاركة في الماهية ، وانحداداً بها . وهذه الوظيفة . ضيقه انحصار هي ثبوت
 التي يقوم بها الحب في أعمق أعماق روح . في بط أفلاطون " . يضاف إلى هذا
 فكرة التذكر . . إذ هي لا تمن المحب شيئاً جديداً جديداً . وبما أن سيباط
 إلى ما تحقق ، من تصور في موضوع الحب على أنه شئ . هو كمال . فقد في عام علوي . وعندها .
 أي النفس . أن نشأ في هذا شئ . لما شئ بعيد . واحب بعد هذا حين إلى ما كان . وليس
 تحصيلاً جديداً يتحقق به إمكان . يتحقق بعد . وهذا كله ثابت بقره أفلاطون هذه غير
 صريحه في عديد معنى الحق . إن . سكن بعيد عن معناه الحقيقي . أما المسيحية فقد
 وصفت هذه أسطورة كائنات في نظره . في الوجود وبعين خلق للكون . والله عندها
 قد خلق ككون بواسطة الحب لدى عمله كآب نحو الال وهو المسيح ، كما يسكون عنه
 الروح القدس التي بها يتم سعيد مع الحق . واحب إن الوجود قبل فعل الحق ، حتى
 إن الله في النهاية هو احب

ولكن الحب في الدرجة عليا منه بصر كما قفا أثره ، لأنه شعور باندات وكأها
 وحدها الموجودة حقاً . كما يولد إحساساً بالكرامه لكل ما عدا الذات . وبما فقد
 أصاب من حلاوا الكراهية برضاها احب . وكأها صادرة منه . فيشبه يتحدث عن الحب

(١) ماكس شيلر : الحب والمعرفة . من كتابه السالف الذكر . ص ١٥٦ . باريس

يتم هذا الشعور بأنه حال . فكل من هذين المثالين إذن يكشف عن طابع الرمائية كعنصر داخل في تركيب الوجود .

وإذا كان المثال الأول قد كشف عن الماضى . والثانى عن المستقبل . فنجد الثالث يكشف عن الحاضر .

والحق من أهم الأحوال المعاصية التى عني بدراستها كبحرود ، وفى إثمه هيدجر . فقد كبر كبحرود أن « الحق بقور عاطف وعصف نافذ »^(١) . وهو رعه فيما يحشاه المرء وبقور عصف . وحق قوة حارجه تأخذ ردم المرء ، ولا يستطيع منها فكاً ؛ بل لا يرغب فى هذا ، لأنه حائف . وما يحشاه المرء يعرفه . وحق يق يجعل المرء « لا حول ولا قوة » . وخطيته الأولى تحدث دائماً فى خطه ضعف^(٢) . ويجب أن يميز بين الخوف بكل أنواعه . لأن الخوف وما أشبه له موضوع محدد . « الماء العلق هو واقع الحرية كإمكانية مقدمه للإمكانية » هذا لا يجد علق عند حيوان ، إذ هو ليس بصفة معيماً على صورة الروح .^(٣) وهو يميز أوصافه هيدجر فقال : « إن علق يختلف فى جوهره عن الخوف . فإن « شعراً » خوف . فذلك من موجود معين . أى كإن يحدد . على هذه الصورة . المعينة . أو تلك . « خوف من شئ . خوف من أجل شئ . معنى كسب . فذلك كانت خاصية خوف أن يكون « خوف من شئ » . والخوف من أجله . محدد . فإن لسان حائف والخوف يكون « مفيداً » . كما شعر به « محباً له » . وفى محبة يحدد منه منه - أن من هذا الموضوع « الخوف » المعين . يعرفه الآن براء هذا الآخر . « أد يفقد شعوره بوجه عم أعما ذلك فلا يسمع حدوث هذا من على « الكس يحدث أمراً ب « أجل » الخوف هو دائماً قلق . « ولكنه ليس قلقاً من هذا الشئ . أو ذلك . إنما قلق من « هو دائماً قلق من أجل « أو « على » . ولكن ليس على هذا أو ذلك . ومع ذلك . فإن وعده محدد . مامنه وعليه يقلق ليس

(١) كبر كبحرود : « فكره » . ص ٨٤ . « حرسه » . ص ١٩٣٥

(٢) كبر كبحرود : « فكره » . ص ١٩٣٥ . « حرسه » . ص ١٩٣٥ . « حرسه » . ص ١٩٣٥

١٩٣٨

(٣) كبر كبحرود : « فكره » . ص ٨٤ . « حرسه » . ص ١٩٣٥

فإنه بغيره في ربح عينا مقبول، لأن كل قول يؤيد به وجوده، والموجود قد ارتلح
 ورأى في هذا الحرفان ويركن ليس معنى هذا أن يقوله بمعية سلب وبقوله بوجوده
 سلب منه، بل يشعر بالعدم في حالة القلق يأتي قبل كل نفي وسلب، دفعة واحدة
 لا غير، وما لمحتبوت أنه عمية عمية من هذا العمل أو من غيره، ولهذا أيضا فإن لعدم
 ليس فكره كغيرها، وليس موضوعا موجودا قائما في جانب الموجود بوجه عام،
 ولذا فإنه ليس شئ يساويه، بل هو، ممكن دفعها وسلبها، وبمعية لما يدفع كل
 الموجود إلى الانزلاق والفتاء.

• لكن معنى لا يذهب بنا إلى هذه نتيجة سلبية حسب بل يكشف لنا عن
 الحجاب الإيجابي للوجود في نفس الآن، فنحن أ، لعدم ناشئ عن تحقق إمكانيات دون
 أخرى، وهو للوجود معنى، وبدون عدم إذن لن يكشف لنا هذا للوجود المعنى،
 ذلك أن شرط في إظهار هذا "تحقق"، هو سد إمكانيات وأحد أخرى تعين في للوجود
 الخاص في لقاء، وهذا سد هو العمل لاشئ عنه العدم، فما كان السد ضروريا
 للأحد، إلا لما حدث تعين، كان عدم نشأ لتحقيق أن للوجود المعنى ومن هنا
 فإن عدم شرط للوجود في لقاء، إذ كان معنى يكشف لنا عنه فهو يكشف لنا في نفس
 الآن عن هذا الوجود في العالم

• فالتحقق إذن هو الذي يسمح لنا في رأي هيدجر وكر كجورد، بفهم إمكانية الاتصال
 من الإمكان إلى الواقع، وذلك بفصل فكرة عدم، في فهم شرط للوجود المعنى،
 بطريق إلى أن هذا الاتصال لا يرد إلا بتحديد الإمكان وتعيينه، وتحديد معناه جده،
 وحدة معناه نفسه، وبمعية لا يتم إلا بفكره عدم، باعتبار أنه الغير المصنق فالعدم إذن
 هو الذي يسمح بالاتصال من الإمكان إلى الواقع

وهذا عدم هو الأصل في كل شيء وسلب مفهوم به في داخل الوجود، ولذا أصاب
 هيجل كل صواب حين جعل الكل قضية موحدة أخرى سائلة، ولكل موضوع يقبضه،
 وجعل منطق الوجود يقوم على هذا السلب المستمر وإعنا احضاراً أيما في قوله بإمكان
 مع السلب في مركب الموضوع، وإن كان السلب مستمر مع ذلك فالعدم هو انعصر

المكون للطابع لدينا لكي هذا الوجود المعنى أو بعد عنه . وإذا كان أحيانا بعض هذا الطابع أو بناسى العدم ، فإن نطلق لا يثبت أن يثبت إلى حقيقة الوجوده ابتداء من الفلق الدقيق الذى يبر الدهن ويمس "سكان" خاص ، هو . حتى "فلق" لمربع الصادر عن فكرة الموت ، مما يهزنا أعنف هزة ويملؤ كما ساكنة . بعد هائكة ، فشرير دمقة . ما بين بكل أنواع "فلق" شائشة عن التفكير في مصدرنا ومستقبلنا وقصده . هو انخامح وهذا على لا بد أن يشع في كل إنسان . لأنه جامع أصلى في الوجود . حتى في أشد الناس طمأنينة . من وفى سعادة نفسها . ومن أحلمت درجته واختلف مقدار الشعور به فيما بين الناس

ولأن الفلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالخاص . ويعوم في الآن أحسن . إنما نطلق عادة على شيء نحشى أن يحدث بعد . أنه من شيء . نحوف أن سم . أو لا ندري هل ستم على وجه حسن كما هو أو لن تم . وفى هذا كله نجد طابع المستعمل كما بعد نادراً طابع الماضى . وذلك حين نقف على شيء مؤسف قد كان . ولكن الواقع . كما لاحظ كبير كهنة داهوكرة "فلق" . ص ١٤٤ . نصحه المذكور . إنما لا نطلق من مكروه ماضى . إلا خوف من تكراره في المستقبل . وعلى هذا فالفلق يرتبط في سببه إلى المستقبل . ولكن هذا هو ما يبدو ظاهراً ولأول وهلة . أما إذا تعمقنا معنى "فلق" . فإننا نجد أنه . ومن أننا إلى المستقبل . فإنه يعوم في الآن الحاضر . فنحن هذا المعنى الذى يشير الفلق شعورنا به : فإن الشعور في هذه الحالة لا يتعمق بالخصومات كيان . إنما يترجمه لاسمك لما إطلافاً . وهى ما نسميه الآن . ولذا نجد أن هو يبدأ عروءه لنا جعلناشع بالزمان يتناطاً قليلاً . حتى لا نكاد نشعر به يمر . وهذا "فلق" وبلغ أوجهشع ما بأن الزمان قد وقف نهائياً . وهذا شعور بوقوف الزمان هو شعور بالآن . لأن الآن كما رأينا بعد عرصنا لفكرة الآن عند أفلاصون ثم أرسطو . نجري فيه حركة . وبالتالى لا يكون فيه حريان للزمان . فاشعور بالآن لا سم حقا إلا في حالة الفلق الحاشى وهذا يعبر لنا لماذا نشعر بوصول الزمان جد في حال "فلق" الخوف . بينما نشعر بقصر كل القصر في حال الأمن والسرور .

وما كان الآن مرتطاً بقلبي . فقد سط كبر كحور دين السرمديه وقلقي ، فقال
إن القلق صلة ما بين الرمان والسرمديه . كالآن سواء سواء ويطن بحس أن التصير
الأوضح للصحة بين السرمديه والقلق إنما تأتي عن طريق فكره لعدم ، إذ العدم تُشعر
بالوقوف كما رأينا ويد إلى أن لا حركة ، يد يد على ألا وجود ، وكل وجود لا بد
منتحرك . والسرمديه ينظر إلى على أنها حرك من الحركة . وبالتالي من الوجود بالمعنى
المفهوم عنه من الوجود . أعني الوجود المنحرك . ومن هنا كل في الشعور بالعدم
شعور . لا بد وبالسرمديه . وفي هذا شعور بالعدم في نفس الآن .

• خلاصة ما قلناه عن نفس حتى الآن . هو أنه يكشف لنا عن العدم في الوجود
لعنى . وفي وسعنا أن نطعن في هذه السبحة التي انتهى إليها كل من كبر كحور
وهيدحر . وإن كل لأول قد ينظر إليه من ناحية لنفسه ورطه بالخصبة ادييه ، بينما
نظر إليه هيدحر من الناحية الأخرى . ولذا استطاع أن يبين هذه النقطة بتفصيل
ووضوح يعكس كبر كحور . ادى أشاء بها إظهار عامقه كما استطاع أيضا أن يبين
مدلوله الوجودي . فقال إن ما دمه . القلق يعلق هو الوجود في العالم بما هو
كذلك . أي لا من حيث هو موجود معين . ولكن من حيث الوجود عامه في العالم
وما دمه . يعلق يعلق هو إمكانية الوجود في العالم إمكانية على الوجه الصحيح . أي
الخيرية لاختيار وجود الحق (وجود الرمان ، ص ١٨٦ - ص ١٨٨) . ذلك
أن مجرد تحقق إمكانيات لا يكون ، لا بد إمكانيات ، كما رأينا . وهذا سبب كما رأينا
أيضا هو الذي يصدر عنه عدم الدحل كمنه في الوجود لعنى . فالدات تحقق من ،
هذا التحقيق . أو الوجود في العالم . سبب ما سد من إمكانيات ، أي بسبب العدم ،
والعدم يمكن أن يقد عنه إذن إنه ما دمه . نفس الدات في حال يعلق والإمكانيات التي
تحقق بعد يعلق الدات . على . عدم تحققها بعد ، إمكانية وجود في العالم بكل ما لها
من ثروة ولا يهتبه هي . د ما دمه . تحقق الدات في حال يعلق ولذا يطلع هذا
العلق على ، أو حه في حال انقطاع لإمكانية الوجود في العالم . أعني في حال
الموت . والعنى صاد عن الموت هو قصفا أشد قلق بعديه الإنسان في حياته . لأنه

إليه لإمكان الوجود في عالمه، وليس مجرد إمكانيات وأحد أخرى، حتى إنه في
وسمعا أن، دألوان القلق يحلله إلى هذا النوع الألفي والأشد

وفي قلق الموت، مع ذلك شعور بالصعوبة، لأن الموت سيكون، من حيث كونه
انقطاعاً، وهذا يمارس بين بعض المسافرين قلقاً وصعوبة، وفي شئ بينهما يقوم
عنف الإحساس بالموت وهذه الظرفية التي تشعها في الموت لا تحسها، لأن الموت
محو دسوى، وآخر دسوى أم الدسوى هو الذي أشد إليه أليم في قوله به لا دسوى
المحور من الموت إطلاقاً إذ صلا كما جاء، فموت ليس شيئاً، وإذا ما كان يكون
بعد شيئاً، ولذا فهو لا يعيننا في شئ، أم الذي فهو قائم على فكرة لآخره، وأن
الموت بات يصح عن الأبدية وغير المقوم، وهذا ما يدل به أيضاً أنه كجود دسوى
أثرت فيه النزعة الدينية من الفلاسفة، ولكن لا بد من ملاحظة من ناحية وجوده، أن
أحد بهذا القول أو ذلك، بل أن يحفظ الموت ككل، وهو عطف على غيره، أي
يشيرها، دون أن نحاول الحرج من أو الأخرى، فاصبر حرجاً، من هذا قلق
الضروري الذي يكون صفةً أصلاً، جوداً، ويتم صفةً في نفسه، هي تلك
الناشئة عما يسميه نيتشه، حب المصير، وذلك بأن نعتبر هذا العدم الذي بعده منه،
عصراً حوهر أفي، كس، وحو، في الهم، ولولذلك يحق هذا، حرجاً، كما
وأن القلق هو كاشف سائر حرجه، لأنه لا عدم، كاشف حرجه، إذ حرجه
اختيار، والاحتمال، وإمكانات، أحد لآخر، وهو مصدر عدم، أم صفة
بالنسبة إلى ما يطاق عليه، فيمكن أن نفي، صا، يحق، بعض من إمكانات،
والرجاء في حق، كدور، بل، وبه، حرجاً، أحد عدمه صا، كدور، حرج
عن حرجه الكود، حرجاً، بل، وبه، حرجاً، أحد عدمه صا، حرجاً، حرجاً
ولذا نستطيع أن نمر، حرجاً، عيب، صفة، به، سق، حرجاً، كاشف، حرجاً، حرجاً
بالأمر، وانطق بالصعوبة، كما في حرج، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً
والقلق من ناحية أخرى في صانع، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً
ومن هنا نستطيع أن نمر، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً، حرجاً

٢ أن كل حالة من هذه الأحوال هي طابع له مائة داخل فيه بطور ما
صروا . فالأول إلى الماضي . الثاني إلى المستقبل . الثالث إلى الحاضر .
٣ أن الإنسان صانع جوهر في موجوده نفس كصفاته ووجوده
صعده أحواله .

٤ أن هو إنما يثبت الاعمى لموجود . وفيه يقع الشعور بالوجود
وذلك إلى وجوده . - أملاذ فيكون يثبت على نفسه . بدووع حتى للوجود
٥ أن أحوال العاصفة أحواله جوهرية تدور من أحوال موجودات في حال
تحقق . وثاني ندرس من هذه ناحية . أن ناحية وجودات . أما إذا درست
من ناحية صلها بالغير . فإن هذه الأحوال ستكون بمسألة . ولست وجوده . ولما
كانت صالحة للثبات . أسبق في المرة لوجوده . من صلها بالغير . فلا بد أن
تقدم الدراسة لوجوده لأجل العاصفة على كل دراسة بمسألة . حتماً إلى انصت
هذه الأحوال في يثبت يمكن أن يصير إليه على أنه تأثير من غير فهم . ولكن معانيها
الخصمى نفس في هذا . من في كونهما يثبت . من لوجوده نفس نفسه وهو يتحقق .
أي أن نفس نصحيح بها إنما يكون من جهة كونهما يثبت . ذات في يثبت . لا من
الغير إلى الذات أو العكس

والعاصفة إلى حال مدور عن لوجوده . وفي تحقيقه اعمى . حال وجوده
لا فكريه بمعنى أن ذات منها على شدة . مع نفسها . عكس الحال في الفكر حيث
لا يكون نفس غير مرآة انعكس . وثالثاً راد هذا الاشفاق . بواسطة اشتداد حال
العاصفة . ولاشتداد يتم في أعين صورة في حال التوتر . يربط شعور ذات نفسها .
والأمر في انعكس بالعكس . فكذلك صفت . أنه . أن صير موضوعاً أكثر . قدت صلتها .
والثاني شعوره بالوجود . هذا فيما يتعلق بالصلة بين كل من العاطفة والفكر بالصلة
إلى الوجود . أنه . في يثبت . عكس . مع نفسه . وفي فكر . في نشأته ظاهرة . أولاً أن
بكل عاصفة أو حال عاصفة معانها فكرياً هو إدر كة هذه حال . وواضح ما هالك

[illegible]

بشرى من حيث أن شعور بالوجود في حال الألف في منه في حايه معرفه الألف. إذ
في تكون اتصال مباشر من الذات وبين الوجود. وبها في حال معرفه اتصال غير
مباشر. فلا بد أن يكون الألف أولاً وبعبارة أخرى فهو بعد بمعرفة. والاتصال المباشر
بين الألف والوجود. لا شعور بالوجود. بل بالوجود. في حال الألف. كبر منه
في حال معرفه ذاته. لأنه في حال هو نفس حاله في (بالمعنى التكامل المثل) لهذا
اللفظ لا انعكس. لأنه أصبح في حال حب. وبهذا المعنى فهو حبه. لا يأخذ
لإسان في معرفه شيء. لا بعد أن يحبه. ويتكون معرفه شامله بحبه. بالقدرة على
يكون به الحب. أو لا بعد أن يحبه. قوياً شديداً. ولحب عدد حبه إذن هو الذي
كعاطفه يعرف. وبعد ما يكون يكون لمعرفه. وهذه مسأله فصلا ما كس شيئاً في
لفظ العميق كذا كنه عن الحب. لمعرفه. (١) ولا عينا في حاجه إلى سوق
شاهد على هذه صافرة. وكل ما يعرف الآلاف منها. الحب العميق هو ذلك الذي
يتم من أول بعده. وكما يقول شكسبير: من ذا الذي أحب. ولم يكن ذلك من أول
بطء. وهذه هي على أن الحب هو من أولاً. لا المعرفة. لأن مجرد النظره
الأولى لا تكون معرفه. ووصلنا من هذا فإن ما قصده هنا من لا سقيه الرميح.
من الأسفه في انه قد عني بإشعار بالوجود. ودر كنه. ولاشك في أن الحب في
شعره يسأل عنه آخر من شأنه أن يمد في قدره على معرفته به. لا بمعنى المستدل
الذي يقوم على أن الاتصال يكون حيث أوتى. ولكن بمعنى أن الحب كعاطفه

(۱) ماکی شیلر : الأخلاق Moralism، مریس ۱۹۶۳ء و محمد مصطفیٰ، ۱۹۸۰ء و کتاب

1977-2-11 + 12 = 3-14-77

وحدانه هو مدانه ملكه للمعرفة ، نو كدهد خلافاً له تعالى عادة من أن الحب يعنى
 ويثنى ، وانه هو وجوداً فائس إبه في الحب ، كونه ثم اتصال تام بين طرفين ، وتتميز
 أدق ، نجيل 'دات' العاشقه 'دات' المشوقه به ضيقها ، ثاراً في معنى الحب ، هو حوى
 وهى بالتالى تحملها فيه في غيب ، إذ أن التعقل لا يتم إلا بوحدة موضوع المتفكر من
 حبس الملكة له افقه فكذلك الحال هه و لاه في حار 'مقن' أن منه في لاه
 والحب حتى إن الشعور بالوجود لا يبلغ درجه أعلى مما هه في حابة 'مقن' فيه
 شعور بأحقر امسان لإسائه من مصدر وحضه ، وفعه حبس ناسر مددة على هينه
 الآن وفيه أعلى شعور بأحره والإمكان ، و'مقن' عده 'مقن' فكانت و'مقن' مسدده إلى
 أحقى حقاياه ، ودرجه الشعور بالوجود إذن يرتفع من 'مقن' في حب إلى 'مقن' ، فتسمع
 هه القصة ، ولا توجد معرفة أيا كانت د حها في المعرفة يمكن أن تشعر بالوجود في
 أعماق أعماقه مثل ما يفعل القلب

وفصلاً عن هذا كله ، فإن المسأله تصبح أكثر وأكثر إدراكاً في 'دات' من
 حيث عاينها من الاتصال بالغير فإن هذا الاتصال ليس له عدها من قبضه إلا من
 حيث كونه مؤدراً إلى تحقق إمكانياتها ، أى أنها تنظر به على أنه أداة لها ، ومهمها إذن ،
 لأن تعرف هه العه كما هو ، تلك المعرفة الموضوعه ، المراداه ، إن صبح هذا التصور ،
 وإنما أن تصد منه ، وهذه الافاده لا يمكن إلا بالاتصال به مباشرة والدخول في
 حوزته ، وهذا يحدث آثاراً عاصفه لا تصورت فكاهه 'الأصل' من العاصفه
 لا الصكر .

والحال أظن في الإدراك منه في ماضيه ، إذ لا يراه فوجوده يدق بها تحقق
 ما به من إمكانيات على هينه وجوداً بمعنى في وسع انشاء و'مقن' ، وهذه المعرفة
 مصدرها الحرية التي للذات في أن تدل حسباً لتحقيق إمكانياتها ، فحده من الممكن
 أحد أوجهه وتعلق به ثم تحقيقه بواسطة 'مقن' ، وهذا 'مقن' ليس معرفة للأفصل أو
 الأنسب ، إنما هو فعل 'تعلق' بأحد أوجه الممكن ، هه 'مقن' أو 'مقن' ود تصاحبه معرفة
 وقد لا تصاحبه ، فعل استهلى لذات أنه ممكن هه في عيناها ، وليس محده معرفة بما عليه
 تتحقق إمكانياتها

وما كان الممكن لا يراه له. وكان لنفس صفة جوهرية في كل موجود، كانت
الإرادة في حالة عدم نفس ذاته إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن
إذ تدور لها في الأشياء الممكنة كدوران تقاوي، فلا يكون لديها حشد إلا أن تحاظر
بأحد أوجه الأوجه، وإلا لم يكن شيء من شأنها أن تكون، فتقف عن كل اختيار
وهذه صفة لا تستقيم ذات أن تنتهي إليها، وكانت زبد تحقيق نفسها فليس
أمامها إذن إلا أن يحضر، وهذا وحده يحقق فعلها ومكانات. في عطف وجودها،
أما بوجودها فقد عرفت وتندرج في حالة النفس من صفة به كل وجود، فلن
نتهي، إلا أن عدم النفس، وبما أن عدم عطف بمكانات وجودها وهذه الحالة
الأخرى وشاهدتها عند انحسار المعرفة حين يخلص عنده حال لوجود المشكل، فإما
أن يكون بالسوية وعدمه لا كبريات، وإما أن تندرج به، وفي هذا وذاك
لا ينتهي إلى عطف شيء، ثم نحصر، ثم ندخل بوجه من أوجه الممكن تعقلاً يصدر
في لعاب عن نفس لا معقول، فهو وجوده من يستطيع أن يعطي بمكاييب وجوده
فقد المستصعب ولا عده، هذا إن أحفظ ولم يصعب منه، وجوده، فليكن أنه حين أوجد
على الأقل في هذه الحالة، بدلاً من أن يكون له لا يحسنه المرء غير محيرة
وخرج إرادته، من سلب حريته، لأن الحجة لا يقوم شعور بها إلا في حال الفعل،
وهذا ما فعل، وهناك عدمه من وجد من أصبحت لإرادة، ليست رغبة المحاصرة هذه،
لا بد أن ينسحب إلى حاله، ما انتهى إليه أصحاب المعرفة، من حيث تحقق الإمكان؛
ومن هذا يرى لأول من عدون بخنودهم في أعماق الوجود، بدرجة تختلف تبعاً لمقدار
ونوع أفعاله صعباً، من لا يرى مستأصلين لا يكادون يرتبطون بالوجود في شيء.
وهذا يدل على أن لإرادة شيء ما، قد أكتفى من نفس المعرفة أو المعك حقاً
إن الاحتمال به حال عند هذا، المحاصر من كنه لا معقول، ولكن هذا خبر من
الأفعل على كل حال، بعد، من في وسعه أن يعرف أن أوجد معقول، كما جيل إلى
المثال والمعلم بوجه عدمه؟ قصد بالمعقول هاهنا، على قاعدة المطلق تفيدى.
أو ليس في قولنا أوجد سيج الأصد، وأن كل شيء يخترى على القيص في

وستطيع نحن أن نعرض هذا من ناحية الوجودية لتحليلها لمعنى الخطر فالوجود الداني حين يريد تحقيق إمكانياته يرى نفسه بإزاء أوجه للممكن عدة ، والفعل هو تحقيق أحد هذه الأوجه ولكن بظراً إلى أن الممكنات تدور كأشياء متساوية كمنفعة لطامع التفاضل الموجود في ماهية الوجود بوجه عام ، ونظراً إلى أن اتحاد أحد الأوجه فيه نداء لقبته ، وفي هذا السد إدخال لفكرة العدم في شعور من يختار ، مما يولد بدوره قلقاً كما بدأ من قبل — فإن المخار يكون في حال من التردد والبلل بين أوجه الممكن على نحو لا سمعه منه إلا أن ينحصر مسئولية الاختار اكاملة ، ويقرر الاختار ، وهذا التقرير لا يمكن إذن أن يتم إلا بسوع من المقامرة ، لأن اليقين فيما ينصل بالنتيجة معدوم ، وإن كان ذلك على درجته — فإن لمصلحة لهذا كله هي أن يحقق الإمكانيات لا يمكن أن يتم بدون مقامرة عليها وهذا هو الخطر وكلما قل نصيب يقين أوجه الممكن من اليقين ، زاد قدر الخطر وعدم اليقين برداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل ، لأن الفعل الكبير هو ذلك الذي يؤدي إلى نتائج كبيرة عسدية ، تؤثر بدورها في إحداث نتائج لا تنتهي ، مما يجعل القدرة على حصر قيمة الفعل من ناحية آثاره أقل وأصلاً ، وهذا بالتالي يجعل نصيبه من عدم اليقين أو — ولما كان اليقين الكامل مانسه إلى شيء مستحيلاً ، لأن النتائج مستحيلة الحصر ، فإن كل فعل تأتى به الذات في تحقيقها لنفسها يتطوى على خطر ، والذات في أفعالها لا بد لها من أن تحاطر فالخطر إذن صانع ضروري للوجود ، برداد قدره وفقاً لاردياد قدر الفعل ولهذا فإن صاحب الأفعال الحليلة هو المخاطر الكبر : ومن لا يحاطر ، لا يظفر من الوجود شيء ، والنفوس العالية هي تلك التي تشهد أكبر خطر .

ولما كان التصميم على الفعل هنا يقتضى معياراً من المسئولية يقاسب طردياً مع قدر الخطر وحسامة الفعل ، ولما كانت الحرية هي الأساس في الشعور بالمسئولية ، فإن الشعور بالحرية لا يتوفر في شيء قدر ما يتوفر في المخاطرة والمخاطر الأكبر هو الحر الأكبر والمهم في حال المخاطرة أن الحرية فيها تصدر عن شعور بالإمكانية المطلقة للفعل ، أي الإمكانيه على تحقيق الممكن على أي نحو يريد به المرء ، وفي هذا تأكيد للحرية

معناها الكامل المتي . أي بمعنى أنها بعدية المطلقة على قول نعم أو لا . وعلى تعيين الذات نفسها على النحو الذي ترتبه .

أما القلق الذي قد يصاحب المخاطرة فيجب أن يحى مكانه بوحدة المتوترة . أي يستحيل إلى قلق مطمئن . قلق من حيث عدم اليقين . وطمأنينة تصدر عن الشعور بالرصاص تحمل كل مسئولية هذه المقولة إذن موحدة في مقولة لمخاطرة والحب ينسب أيضاً إلى هذه المقولة ، بطراً إلى أن الحذر علة في تحقيق أكثر قدر من الإمكان وهذا لا يتم إلا بالمخاطرة . والمخاطرة يلجأ إليها الإنسان راصداً مقلداً إذ كان يرى في الفعل النافع عنها تحقيقاً لا كبر قدر من الإمكان بالنسبة إلى شيء معين . معاطفة الحب إذن هي التي تحدد المخاطرة وتدفع إليها وتسرى في ما أقفاً وتعديها كما في وسعنا أن ندين مقولة الألم والسرور ووحدهما المتوترة في محاصرة . ولأنه يشأ عن الشعور بأن منه مقاومة لإصلاح الإمكانية صادر . عن النتائج لصحة المنة عن تحقيق أحد الأوجه الممكنة . والسرور ينشأ عن الشعور بلذة مستوية لمزكته لذاتها . أو بعبارته أخرى عن الشعور باخترية . وعلى هذا النحو نستطيع أيضاً أن ندين هذه أعضاء كل نالوث للعاطفة في مقولة الخطر .

والمخاطرة تتم بعمل واحد لا يستطيع أن يمس فيه أحراء . ولذا فإنها تتم في الآن ونشعر بطابع الحضور في الزمانية . ومن هنا أيضاً نشعر بالسرمدية وهذا نستطيع أن نقرر أقوال كبار أساسة أو الفواد الذين يحدثون عن أعمال يعدمون عليها وكنها متقرر مصائر أم لا بعد سنة مثلاً . بهذا الشعور صادر عن أنهم يحاطرون بحسامه . والمخاطرة تتم في الآن . ويعوى شعور بالآن بغير درجته المحاصرة . وبالتالي فهم يشعرون بنوع من السرمدية . ويعرون هذه السرمدية . لا إلى مصدرها الحقيقي وهو المخاطرة كعمل ذاتي صادر منهم . من إلى نتيجة هذا العمل في تقرير المصائر . ومن كانت المسألة ستتردد إلى هذا في نهاية الأمر من حيث صلتهم بالتمتع التي ستترتب على أفعالهم .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي يعمد في مقابل الخطر وهو الأمان . إذ يحس بها بعدم التغير . والثبات يعطى دائماً فكرة السرمدية والأمان مصدره اليقين . وهذا

عكس أن يصير وجودياً على أنه شعور الإرادة بوصوح التصميم وهو وصوح ضروري في الواقع لكي يتم الفعل. ومعنى الرغبة في هالك من عموم شره الخطر ويدعو إليه فإن الخطر حينئذ يستجيب إلى تصميم وعزم يصاه بهالة من الوصوح قد يكون معها مجرد الانتقال إلى الفعل. وفي مجرد الانتقال شعور مطمئن صفه ثقة والآخر تسليم، لأنه خروج من حال التعرض من الممكنات إلى حال السكون إلى متعين، وحلاص من اللبس وتذبذب في حال الاحتمال كالفعل. إلى الاستقرار عند مفهوم أما الثقة فيوحي بها الإحساس بأن تحفظاً أما كان ستم، أي مجرد لفعل، أما التسليم فتشعر به كل من يقول: لقد أتممت، على حد تعدي يسكن. فالمعاصر لمكونه للأمان إذن عديده

ولا يصير على نداهم هذا الأمان، طالما كانت هذه عناصر حقيقية إنما الحسرات كل الحسرات أن تكون أوهاماً ونومها طبعي من ناحيته، عديد الدواعي من ناحية أخرى فهو طبيعي من حيث الثقة، عديد الدواعي بسب ما يقصيه الخطر من قوة هائلة على عمل مسئوليات صحته ومتاع كثره وهذه الدواعي بالضرورة مؤقته، وإلا كانت كاذبة إذ عدم اليقين طالع لكل ما في الوجود، وليس في الوسع التحلص منه على أي نحو إلا لمدة قصيرة، وكثير خطر آخر، والواقع أن كل أمان ليس إلا لحظة انتفاخ عبثة جداً بين خطرين، وهو بالتالي وسيله خصب، والضرر الأكبر في جعله غايه، إذ هذا تنتهي المخاطره، وانتفاء المخاطره ينتهي الإقبال على تحقيق الإمكانيات، وهذا تنتهي الذات إلى حال من احمود والركود، أي إلى بقاء وهذا هو فعلاً "شعور المصاحب للأمان، وه ذلك إلا لانتفاء الخطر وتلك طاهرة مشاهدة في الأفراد، وفي الأمم أوصح منها في الأفراد فما جر "ويل على أمة أكثر من شعورها بالأمان. ومعنى هذا طبع الأمان يصاحبه الوجود الحقيقي بوجه عام، ومن هنا كانت لوحدة المتونزه الجامعة لما عكس ضرورياً للوجود فالخطر الخالص مستحيل التحقيق، والأمان الخالص مصاد للوجود الحي، ولم يعد عبر الخطر الامن هو الذي يكفل لذات لوجود الحي وتحقيق الإمكانيات في حربه ومستولية ونكر ما قلناه بالنسبة إلى كل وحدة متونزه، وهو أب تحوي اختلافين بكل ما تقابلها من وحدة وشدة

ونفوق ، وليس فيها أى معنى من معاني التوفيق أو الرفع ، نعارض أو التحفيف على أية صورة كانت ، بل بالعكس . كلما ازداد قدر التوتر فى الوحدة ، كان ذلك إيداعاً بأنها حقيقة .

وإذا كانت المحاطة كما قلنا فعلاً واحداً ، أى مكتملاً فى ذاته ، مطلوباً على نفسه ، مما يعبر عنه رمزياً بالآل ، فإن الاتصال من محاطة إلى أخرى ، وبالتالى من فعل تحقيق للممكن إلى فعل تحقيق آخر ، لن يتم على وجه الاتصال ، بل مفصلاً . أعنى أن الذات فى سرها بالتحقيق لإمكاناتها لابد أن تنف من فعل إلى آخر ، أما لسر المتصل فغير ممكن . ولذا فإن المقولة الثلاثية الثانية الإرادة هى مقولة الطهارة . وهى مقولة غنى كبير كجود بالإشارة إليها ، ومن قبله مدلولون لدى معناها بأنها اسمو الشعرى . وكبر كجود قد فهمها على أنها الوتة لضرورتها التى تحتاجها الذات عن ذاتها إلى هذا الموضوع الأسيمى ، الذى هو الله . بعد وجوده سبحانه . الله وبين الذات المفردة ، نحاول أن نبرها . فلم نجد من وسلة غير الظفرة . فالمشكلة التى تناولها هى مشكلة الصلة بين الله وبين العدد كما تقول الأديان . أو الصلة بين الواحد الأول وبين المادة كما تقول الأفلاطونية المحدثة خصوصاً . وقد دخلت فى هذه وفى تلك على أساس فكرة التوسط . فالألس أو المسبح وسبغ بين الله وبين الإنسان ، ونفس ونفس أو الأديان العشر وسائط بين الأول وبين المادة الإنسانية . وتوسط قد يجوز لقوله إذا كان الوجود متصلاً ، ولم تكن كائنات فى عرلة نامة عن غيرها من الدواب . ولكن الأمر ليس على هذا النحو . وإذا كان فكرة التوسط فكرة خاصة فى نصيبتها على الوجود ، ما دام الوجود مفصلاً بصلته . ولذا نشأت أيضاً بحوله التى قامت بها الإصابات الحديثة فى حساب اللامتناهيات من أجل بحال الاتصال فى شئ مفصل بطلعه ، وهو العدد : إذ هما صغرت سكور فى تصور وجودها بين وحدة عددية وأخرى تنبها مباشرة ، فإنها قابله للانقسام فى غير نهاية ، وما دامت الانهائية لا يمكن أن تميز بطريقة متصلة ، فإنه لابد أن تنفى تحت هوة ، مهما كان صلاتها ، بين الوحدة والوحدة . أى أن الاتصال بينهما مستحيل والأمر كذلك فى وجود كائنه . فالوجود فى طرفا

مكون من دوات كل منها قائم بنفسه ، معلق عليه في داخل ذاته ، ولا اتصال مباشراً بين ذات وأخرى ، أى أننا تصور الوجود على نحو أحكام المفصل . وإذا كان كذلك ، فلا مجال إذن للقول بالاتصال المباشر وقد يكون في مذهبنا هذا تعدد لبعثاعورية عفى عليها الزمان ، ولكن هذا لا يجعلنا نقف حائرة في تأكيد هذا الاتصال في طبيعة الوجود إلى أقصى درجة يمكنه . فذهبنا نحن أن الوجود مكون من دوات متصلة عن بعضها البعض تمام الاتصال ، تقوم كل منها في استقلال كامل عن غيرها من الدوات ، وقد عُلِّق من دونها كل ما يتبع مباشرة على الأخرى ، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الوحدة إلى الأخرى . لذا قلنا بأن الظفرة مقولة للإرادة ضرورية .

وقد قلنا إن كبر كجورد قد قال بها ، كما أن سببر نتحدث عنها من بعد أيضاً . ولكننا نفهم منها ، أو على الأقل من وضعيتها ، غير ما يفهمان . فكبر كجورد ، كما رأينا قد قال بها من وجهة نظر دينية كإصلاح لفكرة توسط في المسيحية بين الرب وأبعد . وإن كان قد أشار إلى عمومها إشارة عامضة بعض الشيء ، حين ربطها بكيفية اتصال الذات بالموضوع . والموضوع هنا يقصد به ، هذا الآخر المطلق ، أى الله ثم نتحدث عن "عملية نفسها ، عملية "المعرفة" ، عن أنها "أدلو" : فيها يتم الخروج من الطون والمحبة لثباته ("الوجود الذاتي") إلى "أدلو" (الإلهي) وهذا الجانب غير الديني هو لدى أحده سببر ومعه ، خصوصاً فكره "أدلو" ووضح أننا لا يمكن أن نفهم الظفرة بهذا المعنى ووضعها . لأنها نتحدث عنها هنا عن اتصال الذات بالغير ، والغير إما أن يكون دوات أخرى أو أشياء . وعلى كل حال فحديثنا هنا لا يتجه إلى هذا الجانب الخاص . جانب الصلة بين الله والإنسان ، بل نحن نتحدث في داخل هذا الوجود دون أن نخرج عنه إلى أي شيء آخر خارجه ، على هيئة وجود أعلى مفصل عن الوجود عموماً . ولذا لا نستطيع أن نقصر وظيفة الظفرة على هذا الجانب وحده ، بل وليس بعننا هنا في شيء . ولا نريد أن نخرج عن الوجود إلى ما فوقه ، الوجود ،

ما دام هذا بحثاً في الوجود عينه . وإلا وقعنا في إشكالات قد يكون من شأنها أن
تقلب وضع المسائل على النحر الذي فعلناه .

أما نقد موقف يسرر فسير شاك ، لست واحد هو أنه استعمل كلمة « العلوي »
بطريقة عامصة جداً . فيها تدبب بين المعنى الديني الذي رآه عند كبر كحورد ، وبين
المعنى الديني . إن صح هذا التعبير هنا ، أي المعنى الخاص بالوجود لا ذاك المتصل بما
فوق الوجود . ذلك المعنى الديني الذي عده عسجد هيدجر . ويظهر أن المعنى في
موقفه إنما نشأت عن أنه تأثر بهامماً ولم يستطع أن يوفق . ولا أن ما أن يترك
حديد . والواقع أن التوفيق هب يستحيل . إذ فكره الوجود عند هيدجر تنبؤة
الوجود بمعناه الحقيقي إلى ما فوق الوجود . وهو مصيب في هذا ما في ذلك من ريب .
إذ أن فكره . الوجود فوق الوجود . فكرة مناقضة ، أو هي لا شيء . وإما أن يكون
وجوداً ، وهو ماسك لا بد أن يتصف بالرمائية ويخصص لكل المقولات التي سماها .
وهذا ما لا يرضى بالقول به من يقولون بما . فوق . الوجود . وإما أن يكون غير
الوجود . وجبئ لا يكون تمت معنى لأن يقول إنه مع ذلك وجود . ولكن فوق
الوجود . وهذا هو المأرق الذي لا يخرج منه وأندى يقع فيه كل لاهوت سلبى وكل
مدعى في الصفات بقول بالسلبية . ولا يخرج كإذن منه طالما كافيته ، إلا إذا تخمنا مد
الدياه . بأن قصرنا الوجود على ما فهمناه حتى الآن من معناه . أي على الوجود الذاتي
الخاص للزمان السائر وفي مقولات الإرادة والعاضة ، دون أن نمس الوجود الآخر
اللاماني الثابت الذي بالفعل باستمرار والذي هو فعل محض لا يداخله شيء من
الإمكانية . وهذا التعبير الواضح التام بين الوجودين . وبين العنبر المتعلقين بهما . إن
جاز بعد أن تستخدم كلمة وجود لهذا المخرج الآخر . نقول هذا . وهذا وحده . يستطيع
أن تلاقي كل هجنة وحلظ في البحث .

فإذا كنا لا نستطيع أن نفر يسرر على موقفه هذا المجهين . فإما يميل إلى موقف
هيدجر . ففهمه علوي أي أنه الفعل الذي يتصل به لوجود انهوى إلى الوجود في العالم .

فهو علو معنى خروج من الإمكان إلى الواقع بالنسبة إلى الآنية (١) غير أن هيدجر لم
بتعمل فكره بظفرة، ولكن ذلك بسبب اللون الديني الذي أعطاه لها كجورد.
وعلى كل حال فإنها هنا تؤكد استعمالها كديحة للخدمات التي سبقها خاصة
طبيعة الوجود.

فالوجود وجود الذات، ولكن أديان ليست واحدة، وإلا وقعنا في تلك
التحريكات المثالية التي عينا **تال** العناية من اللحظة الأولى بأن باحسب ونسحب، من أمثال
الروح المكلية، والأدما المطلق أح ولا يدل من جعل هذه نقطة واضحة كل الوصوح،
حتى لا يدفع عموضها حصلاً إلى اللجاج والالهام. أسا رتد عن أعفاسا على آثار
المثالية. ولذا نقول بكل وضوح ونعم إن وجود وجود الذات، وهذه الذات
ليست واحدة، بل تمت كنهه لا نهاية لها، وكل ذات مسئلة عن غيرها معلقة على
نفسها، تكون بذاتها كلا واحداً، والانصب معدوم بين الذات، فهي على هيئة
وحدات عديدة لا سبيل مصفاً إلى اختيار ما بينها من فترات بصرية متصلة، إنما
السير لذلك بواسطة الظفرة من الذات إلى الذات

والأصل في هذه **الظفرة** أن ذات في تحصيلها للإمكان لا بد لها من الاتصال
بما هيها، أي بوجودها الموهي، كما لا بد لها من الاتصال بالغير، وما كل تمت هوه
بها وبين كل من الوجود المذهب، أي الإمكانية المتصفة، وبها وبين وجود الغير،
فلا مجال للاتصال إلا بالصفة، و"ظفرة"ها فهمها بالمعنى المطلق، أي أدى لا يستلزم
أي وسطة أخرى فيه. وإلا وقع في الأصل، أي في ما حاولنا تحسه، إذ تستحيل
المسألة إذن إلى مسألة سرعة لا انتقال مفاجيء منفصل.

أما كيف تيسر ظفره على هذا النحو، فتلك هي المشكلة التي لا نستطيع أن نحلها
طريقه معقولة، لسبب بسيط هي أنها بينها **اللامعقول** الأكبر ولكن نفهم فكرتها
على حد النحو لا بد من القول بمفكرتين **اللامعقول**، واللاعنية

(١) راجع شرح معنى الموه عند هيدجر بالتفصيل في رسالتنا: "مشكلة الموت" ص ١١٧ - ص
١٢١ (من المحل ٢٠)

هو هو عبته وبكل أحرانه لعله ، وبه لن يكون وإياها غير شيء واحد ، ولن يكون إذن معلولا حقيقيا^(١) ومصدره أخرى إذا كانت لعله تتضمن كل ما يمكن لتفسير المفعول ، فكيف يصح تميز المفعول عن لعله ، مادام مفرق بينهما ؟ أو ليس في هذا دليل على أن ثمت مصرا حديدا قد دخل أحدث التاج ، لا يستطيع أن يجد ما يصبره في لعله نصها ، وليس في وسعنا بالتالي ، أن رد المفعول إلى لعله ، مع أن هذا هو التفسير العلى والتالي للمفعول ، لأن لتفسير العلى هو ذلك الذي يرد الواقع إلى عناصر مفعولة حاله ، وعلام ذلك ، إن يمكن على أن ثمت مصرا لا مفعولا ، لا بد من القول به ، بيم وحده في أثناء أحدث ، وليس لنا أن نقول هنا إن العلة ليست معروفة لدينا كلها ، لما في شيء من فهمه ، ولا المفعول إذن مصدره عدم الفهم "شامل لمضمون العلة — بقول لم يبق مجال للثبوت هذه إلا ما يمكن محمول التي حدثا حيا إليها أصحاب المفعولة المطلقة لكي ، روا إحقاقه في مصدر ، مما كان ينصهم كثيرا إلى اقتراض علل خارجة كذلك المثلثة التي تحدث عنه ليس فعال في هذا المفعول يمكن أن سرك مفعولاته ، لو شاء ملك أن يوحى إليها ،^(٢) والواقع أنها ما يراه النوع الثاني من العلية ، أعنى العلية اللاهوتية ، هاتمة مذكورة الحق ورد أحداث كلها والأفعال جميعها إلى علة عالية واحدة هي الله ، وبما فيها تنطق على الظواهر التي تعتبرها حارحة عن نطاق العلم والتدبير أما العلية الفاعلية فمخرج من نوعين السابقين ، يد شاركا للاهوتية في أن الظواهر التي تنطق عليها خارج نطاق العلم ولكنها لا ترتفع إلى رد العلية ولفاعلها إلى قوة علية ، من ترددها إلى المفعول .

والعلة هذه المعاني ثلاثة لو فهمت على أساس الفعل المباشر لكات فكرة خاطئة ، ولذا تعصى كل منها إلى المفعول في نهاية الأمر ، باعتباره الخاطئ الذي يجب أن يصطدم به لتفسير العلى ويرتد دون من غير أن يكون في وسعه احتراقه وهذا ما انتهت

(١) أصل باربر ، عدم ضرورة في قوانين الطبيعة ، ص ٢٩ ، باريس ، سنة ١٨٧٤ (أورده بيرسون ص ٢٢٢)
(٢) نفس ، سنة ١٨٧٤ ، سنة ١٨٧٤ ، ص ٧٠ (أورده بيرسون أيضا ، ص ٢٢٢)

إلى الاعتراف به الغرياء المعاصرة ، خصوصاً نظرية الحكم عدهم مرجح ودى روى ، مما
عرضنا تفصيله في موضع آخر (١)

فما انتهى إليه العلم إذن من القول باللامعقول واستبعاد التسلسل العلى المتصل ، هو
ما تؤكدته نحن هنا من الناحية الموضوعية في قولنا بالضرورة لوجوده "الغريب أن
الشئ من مذهبنا ونافع الغرياء لا يقتصر على هذا القدر من القول باللامعقول واستبعاد
التسلسل العلى ، بل يمتد إلى إلغاء فكره المتصل في تركيب المادة والصورة على السواء (٢)
أما إلغاء فكرة المتصل في المادة فمكرر جداً ، منذ اللحظة التي نادى فيها بقدر يقرب من
عدهم الدرر ، وعلى أساسه يترك العالم من حيزه فردية غير قائمة لنفسه ، ومع أن
هذه الفكرة قد لاقت معارضة شديدة من جانب أنصار إمكان المتصل والحركة المتصلة
في العصر القديم والأرض الحديثة ، فإنها انتهت في زمن الماضي ، هذا القرن إلى
فنيته دعائماً ، بالنظرية المصادرة ، وهي إقائه بالانفصال ، قد رعت أن تصحّات
والسوائل اتصالاً بافتراضها أساساً منصفه ، وعلى هذا الأساس أقامت ميكانيكا سميت
بما ينصل بالمجسّدات ، نظرية المرونة ، وهما يتعلقان بالسوائل ، على صورة أدنية ،
ولكن نيل للرياضيين أن اتصال المجسّدات والسوائل ليس إلا ، مما يدعى مكويته في
الواقع من درات في حركة ، فيجس إليا سطر ما غير الدقيق أنها متصلة ، لا حاول أصدا
نظرية المتصل تؤكد موقفهم عن طريق "نظرية" نسوية على أساس ما فعله هويجس ،
الغرياني المولدى المعروف ، من القول ، أنه مركب من موجات ، لا من درات كما
ادعى بيوتن ، فعنده أن الصورة موجة تنتشر في وسط متصل هو الأثير ، وساعد على
القول بالانصال صورة اكتشاف بونخ لخواهر بداخل والاعضاء ، وتأسد فريق هذه
التنازع ، مما أدى إلى وضع فرع من غرياء هو علم نصريات ليس فيه استعانة بفكرة
المفصل ، فقدرت الاهتزازات الصوتية على أساس سوانة متصلة تكون معادلة ذات

(١) راجع كتابنا : الشبجر ، ص ٣٠ - ص ٣٤ ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

(٢) راجع فيما يخصه كتاب دى روى ، ص ١٠٠ ، ص ١٠١ ، ص ٢٣٩ ، وديهم ،

مشتقات جزئية ، هي معادلة انتشار الموجات لصوته غير أن هذا كله قد انتهى إلى غير ما قصد أصحابه فإن التحليل الرياضي المتصل ، وعليه تقوم نظرية انتشار الموجات الصوتية ، لم يمكن إقامة أسسه بطريقة دقيقة إلا بربط المتصل إلى المفصل ، وفصلا عن هذا بقى الاتصال في تركيب المادة ، والواجب أن تقوم نظرية الصوت في توافق مع نظرية المادة ، بما يحسرى ها من ناحية أن مادته مكونة من جواهر مرده كما وية بسيطة ذات خواص ثالثة فالكهرباء مكونة من عناصر هي الكهينات ، وهي مشبهة لبعضها باستمرار ، ومن ناحية أخرى يرد الضوء ، كما من موجات متصلة تسير في أثر عديم مكانا متصلا أما فكرة الأثير فقد رعرع دعائها أبشثن في نظرية النسبية المحدودة كما رأينا في الفصل الثاني ، وفصلا عن هذا فلس في المستطاع اعول مع مادة مفصلة وأثر متصل فأدى هذا كله إلى أزمة شديدة في الفرياء ، حلثها نظريته أنكم منذ عشرين سنة تقريبا

حات هذه النظرية واستعادت فكرة الضوء القديمة بمائلة بأنه يتكون من أجزاء مرده ، فصالت بأن الضوء مركب من جسيمات هي الصوتيات (الفونونات) ، تشابه جسيمات المادة ، وتحتفظ بمرديتها في انتقالها في المكان وجاءت الوقائع مؤيدة لهذا العرض فإن النظرية التوجيه للضوء ، حسب ما وضعها هربيل ، تقول بأن منع الضوء يرسل موجة كروية تنشر في الأثير المحيط بها ، وكلما سارت نما فطرها إلى درجة أن الطاقة الصوتية تقل باستمرار ، مما يؤدي إلى إصاف الضوء وتقليل فعله أبدأ كلما بعدت المسافة ، ولكن النظرية الجديدة قالت على العكس من ذلك إن الحسيم ، أبأما كان بعده عن منبع الضوء ، يحتفظ دائما بكل صافه ويحدث أثره في أى مكان ، وقد تبين فعلا أن التأثير الصوتي الكهربى يتم بأن تكون كل الآثار التي يحدثها الضوء في الدرات واحدة ، أبأما كان بعد عن المنبع ، مما يدل على أن طاقة الصوتيه مركزة على هيئة حسيم ، وعلى أن الضوء مكون إذن من جسيمات أو فونونات مرده ليس بينها اتصال

وإلى النتيجة عنها انتهت آخر نظرية فريائة ، وهي الميكانيكا الفوقية ، فعلى الرغم من أنها حاولت في البدء أن توفق بين المتصل والمنفصل عن طريق فكرتها الأساسية : وهي أن كل حسيم ترتبط به موجة ، والحسيم يمثل الاتصال والموجة الانفصال ، وعلى

هذا قالت ، بين الواقع لا يمكن أن يصر واسطة المتصل الخاص وحده . من لاس أن
 أمر في داخل بين شخصيات أو فرديات ولكن هذه الفرديات ليست على نحو
 الصورة التي يعطيه إياها المفصل الخالص وإنما هي ممتدة ، ويؤثر بعضها في بعض
 باستمرار . وأكثر من هذا مثلاً أنه قد من الممكن تحديد مكاتب وتعيينها من
 الناحية الدسائية بدقة كاملة في كل لحظة .^(١) يقول ، على الرغم من هذا وصلنا عما
 في هذه المحاولة من صعوبات حمة . أصحاب الميكانيك الموحدة هم أول من أدركها .
 فإن ذلك لم يكن من شأنه أن يبرهن تلك الحقيقة ، وهي أن لكل درة سلسلة مفصلة
 من الأحوال الثلاثة الممكنة كما أنت دلت تريد حر . وبالتالي لكل درة فرديتها المستقلة
 عن بقية الفرديات ، مما يدل في النهاية على أن لواقع منفصل وليس متصلاً ، خصوصاً
 وقد جاءت أبحاث فرمي . اعاد الإبطان إثبات الممتار . فثبت الانعكاس هو الفردية
 وحملت اتصال الموحدة بالخصم لا تؤثر في فردانية الدر . يمكن كل أثره هو في صرود
 لقول بأن الدرات ستة التحديد في الوضع . ولد قال فرمي فرديات فردانية ستة
 التحديد ، ولكن هذا لا يخفف من جامع الانفصال في شيء . وكل ما يقول به هو أن
 الدرات ليست بغير المعاد . ولذا ترى ذي روى . وهو من أنصار هذه بين المفصل
 والمتصل . والمؤسس الحقيقي لميكانيكا التمجيد . يقول ، من اعتماد لموجات يسمع
 باستعادة الاتصال والخبرة من قياس من . ولكن ذلك فيما يتعلق بتطور
 الاحتمالات محب . (ص ٢٨٧) . أي أن . تطور الاحتمالات استمداء من لقياس
 الأول تخضع حرية دفعه بمثل ما يشار الموحدة . ولكن هذا ليس من شأنه أن يؤدي
 بوجهه إلى حرية دفعه في المظاهر حتمية التي تكشف عنها مباشرة "محصول" التجارب
 وفصل عن هذا . فيه ما كان تالقياس حتمية حتمية عصر حتمياً محمولاً . فإن الحساب
 اكامل تصور الموحدة يجب أن يعمل من جديد بعد كل قياس . والبيضة لهذا كله .
 أن الحرية الدقيقة لا يمكن أن تقوم إلا بالنسبة إلى هوائه في فوق المستوى الدر .
 أما فيما عداه فلا حرية دقيقة . وأخيراً في هذا أن أثر ثابت هو المددوف ثابت يلا ذلك

(١) ذي ذي روى . مرجع منه ، ص ٢٥٥ . ص ٢٥٠

يمكن أن يقع في المجال الأول. بينما هو واضح جداً في المستوى الأدنى والمستوى
تحت الأدنى وأن فكره. بوجه المضاف إلى الجسم لانه شتاً من هذه الحقيقة، وهي
أن المادة والصورة متصلان على السواء، ومن على عرياء إذن إلا أن ترفض فكرة
الاتصال وتقتصر على استخراج نموطين، هي إحصائية بالضرورة، تلك القوايين
التي تهيم على تصرفات من فقه إلى أخرى (١ ص ٢٨٤ - ص ٢٨٥): والواقع
العرياني إذن يبدو في المستوى العجائبي مركباً من وحدات مثل العلاقات متوالية ذات
استقلال معاً، العلاقات لا يمكن أن تقوم بوصفها بواسطة تحليل اللامتناهي في
نطاق الاتصال واحد، (١ ص ٢٨١) وهذا يعنى على فكره الاتصال في الطبيعة،
نلك فكره التي سادت لفكره لغبي في بدء العصر الحديث وعلى أساسها رعم بعض العلماء
أن في توسع دراسته الطواهر العريانية بواسطة تحليل قائم على حساب اللامتناهيات،
وهو الرعم الذي عبر عنه لينس في كلمته المشهورة: إن لطبعة لا تقوم بالضرورة.
هكذا يرى أن مانح لفكره بالمعاصرة سير في نفس الاتجاه الذي قلناه فيما يتعلق
بالوجود الذاتي بوجه عام. ومن تواضع أنه إذا كنا في العرياء هي الذرات فردية
كاملة وهون بامصال في تركيب المادة والصورة، فمن باب أولى أن عمل للذرات الواعية
استقلالاً كاملاً وعمله تامه، وأنه لا سبل إلى الاتصال إلا بواسطة الطفرة، وإلا كنا
نمخ المادة عن الاستقلال والتمردية ما نعرفه من ذات الواعية! فالقول بوجود الطفرة
مهم ورنه في الوجود الذاتي ضروريه في الوجود عرياني، بل وأكثر جداً. ومن
العرب بعد هذا أن نتحدث عن الجسم فقول: إن كل جسم في كل مظهر من مظاهره
لا بد له أن يقوم بنوع من الاختيار بين إمكانيات عدة، إن صح هذا التعبير، (١ ص
٢٥٤) ولا نقول عن وجوده الذاتي إنه يختار من بين الممكنات في الوجود الماهوي
ما يريد تحقيقه

ولا بحث مع ذلك أن بعد هذه الإلهام بالعرياء دليلاً على حاجة علم الوجود إلى
تبرير نتائجه بواسطة نتائج العرياء. فما أعد الأمر عن هذا الإد علم الوجود سابق بطبعة
على العرياء وعلى أي عد آخر، ونتائجه تأتي مقدمة لفقيه العلوم أيا كان نوعها، وليست

نتائج هذه هي مقدماتك الخلقية. من العلم بأن وجود الطفرود في لصعة
المريئة لما أثر هذا في نتائجنا. لاجل هذه ضرورة قول الصفره و. ما نحن قد
استعنا بها توصلح فرباؤنا من مبدئ بشر بأحظ النتائج فيما يتعلق بظننا
الكوبية، ألا وهو ميدان النظرية الكمية والمكاسكا التمجيد، وهذا السبب لئلا إليه،
أي لما توقع منه من نتائج باهرة.

والوضع الأخير كما وصفته لميكاسكا الموجحة بزيادة أحكام بقوه هام من ضرورة
المواصلة إلى جانب الطفرود فهي تريد أن تحقق بوضوحه بواسطة فكرة الموجحة،
وبربطها كل حليم بموجه. رطب بين المتصل والمتصل. وهذا ضروري من ناحية
الوجودية نفسها، لأن الوجود يقتضي هذين العنصرين المتقاربين. متصل والمتصل،
أما المتصل فلا أن هذا تركيه. أما المتصل فذلك لكي يحقق "فهم". فمنها كما في كل
موضع بإزاء نفس تفرقه التي فلما في مذهب هذا الفصل وفي مواضع عدة، من
الطبيعة وبين الفصل. فذكره الموجحة ذات الحسيم، أو الأحرار الحسيم في الموجحة
بوابها من ناحية الوجودية الوحدة المنورة. من حيث ضرورة المنصه فالطرفة يمثلها
الجسيم، والاتصال تمثله الموجحة.

وضرورة المواصلة ناشئة كما قلنا عن ضرورة عمل يد من سديم لكي يحدث
التأثير أن يكون تحت ما نشه التماس بين الذات والآخر، ولكنه قدس لا يريد أن يفهم
منه المعنى الفرياني القديم. إنما هو كبقية عاقبة عدم فكاهة في نظريته، وهو
عموم لا يندرج في صحة لفكره خطا، بل، عدا في نوع الاستفهام الذي يجب
القول به ضرورة، وهما لما يقتضيه الإشكال في صفة الوجود. وهذه مواصلة من نوع
من "توقف نقود به الذات في طفره"، لأننا لم ندر على الصفره استمره الآلة
هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى لا بد منها لكي يتم العمل في تحقيقه بالغير، وهذا ما
تشبه هذا النوع من الزمعة الذي اضطررنا في أعيننا في جوابه مصاد إلى المرد،
على الرغم من أن المرد ليست به ضرورة. في ٢٠٠٠ من المرجع نفسه، ص ٢٥٩،
وقد اقتبسنا هذا الموضع من قبل. ولكن هذا توقف يجب أن يكون مؤقفاً.

لكل والمجموع أما شكل فرجه . ف مجموع كثره . والذات في تعاليتها تنقل من
وحده إلى أخرى . لا من كثره إلى رتبة في كثره . لأن الذات الفردية وحده كاملة
لا يستطيع أن يحد منها أخرى . ولذا لا يصح حتى مجرد نعتها بأنها وحدة طرأ لما يشيره هذا
من فكرة أخرى . هذا هو نفس الذات في كل درجة من درجات تعاليتها . أما إذا نظر
فيها من ناحية وجودها الماهوي ونظورها في تحقق إمكاناتها . فهي توسع الحديث
عن شكل . لأن الذات هاهنا تحقق كل إمكاناتها . وهي إذن لا تكون كلاً . بل
عكس . هي وحدة بنفسها شيء باستمرار . لأن العدم عنصر داخل في تركيبها .

وهذه "صورة" في تحديدها الذات في تعاليتها هي انضمام "شيء" تدور عليها في تحققها
ببراهنتها في تحقق إمكاناتها أعني ونعت بنفسها . كل في ذلك نظورها على هيئة
تقدم مستمر على "نحو" الذي يصوره هيجل مبرهاً . لكن بالنسبة إلى نفس
المرحلة . لا نفس الكلية أو روح المضافة كما نقول . وليس هذا يحمل إلى لذات
الفردية . بل هو روح الذات . لأنه فضلاً عن أن هذه تحريدها حاصل لا حقيقة له
في واقع الوجود . بل لذات الله . هذه حقيقة وجودية . بل هي الوجود الواقعي الحق
الوحيد في الأصل . . . قول فضلاً عن هذا عارضة فارق أخرى مساوي لتطور . فإن
ديالكتيك هيجل من شأنه أن يحمل خط كلاً حدى لـ "ديالكتيك" الموضوع ونقص
له مجموع . وهداً في تحديد بحري "تطور" أما نحن فلا نذهب إلى مقابل "التعالى" .
وهو "تعالى" . هذا المقدار من "العامة في التصور" . بل قول بأن "التعالى" درجة مؤقتة .
وإن كانت ضرورية . ومركب الموضوع — وهو "صورة" الحديث في تعبيرها — ليس
حاله يكونه نعل فيها الذات . بل هو كلاً صيغة . بمعنى الاستطاعة الكامل —
أي تحقيق لإمكان على نحو يتناسب وثر هذا الإمكان .

وبما استطع أن نعت هذا "تعالى بأنه تعالى كفى" يعبر فيه مصعون الذات من
خطه إلى أخرى . صالماً كانت سائرة في طريق تحقيق الإمكان الذاتي
وظاهر من تحليل هذا تعالى أنه موجه . أو بالأحرى ذو اتجاه . واتجاهه نحو شيء
ليس بعد أي شيء بعد . تحاول الذات بلوغه ومن هاهنا شبه الحب من هذه

أما وجه الدليل، أعني وجه بطلان هذه حجة جو مستعمل في هذا - فخرود على
الدوام فالان الزمان التي تكون متعدي إذن هو امتنع

ولعل في هذا ما يعسا على فهم صانع بطلان هذه حجة في صورة ثلاثة عطفية،
مقولة انصره - وإن انصره هذه صيغة إلى تعالى - أن في معنى صدى
إمكاننا أمام روى - ثم دعوى أن يريد من هذه طوية الإمامية إلى موقع حبيب
هي التي عسا أن يعرفه وة أثر فيها بالفعل، وهذا الارتداد يتم بواسطة الطفرة، لأنها
كما قلنا الأصل في شأنه - عمل فلا شرم من محدد صفة أن ثمة وثورة معدماً
على أمام قبل بروع إلى هذا الإمام على هيئة تعالى - وقد انصره من حجة على تعالى،
وهي بالتالي تمثل طابع الماضي بالنسبة إليه هو كستقل

وهكذا يرى أن المقولات الثلاثة المذكورة لا تزيد من تصف بات الرمان الثلاثة
الخطر بالخاص، وطره مدعى، والعالى بالمستعمل، كما أن من يمدى حالة
مقولات العاصفة حيث وجدنا أن بعد من من الماضي، أحب شيع فيه أن
المستعمل، والفاق يكشف عن الحاضر عن انمايل لستة

أما التباط فيمكن أن يفهم على نحوين سلبى وإيجابى، والإيجابى هو عضاء على
الصورة التي أحدها الداء في - حة سابقة لكي نهأ شمس أمام صورة احديده
وواضح أن لتباط هذه المعنى ضرورى لكي حقق تعالى أهدافه، وإلا لتباط بهما
إذن لا يقل انفصالاً، ومركبهما المتوتر هو من طابع اتنى للوجود الداء، وتعالى
التباط إذن مقوله حوره - لا رده - أما سلبى فتبقى يدفع لداء من تعالى، مستبعد
إلى نوع من تفهيم، نافية من إلى الاعلان وهذا من شرم تصاف به لداء في
تحققها: إذ هو ينتهى إلى فراغ من التحقق، ويسعى لزمكبات، وانفصال عن
ولا سبيل إلى إنقاذ الداء من هذا الانحلال إلى الوجود الموه، بأن فحشها - بل
تشييع فيها العالى

فالملاحظ إذن في نهأ سلبى أن الوجود - داء يفقد فيه حقيقته، وتصبح
رائها وهذا الحب الرائف من الوجود - داء هو - حتى هذا حرج يفساحه على

لنفسكم كما فعل هيدجر ، من ترك حاسب تعالى إلى حاسبه تسقوط والتمسك به ، لأن تعالى
حال أو بالأحرى به وجودية الوجود لا شك فيها . وهذا كانت كذلك نفس في
الوسع تعامها ، من هي مقولة عنه ووجهه للإبردة في وجوده .

ولذا انتهى بيان مقولات الإله وهو بيان به ما فيه لانهما إلى نفس النتائج
الخاصة باستحصاها من بيان مقولات العاطفة والاعتق وكلاهما من نفس وجه من
وجهي الواحد ، إلا أنه تعبر عن وجه القوة أو الواحد كقوة ، وعاصفه عن وجه
الحال ، أو الوجود كحال ، وتعارف من القوة ، أحال أن قوة فعل وأحال العمان ،
لقوة لتحقيق الإمكان ، واحداً لتحقيق بالإمكان ، أحال تفهم الوجود ، والقوة تحقق
ما ينتقل إلى التحقق في الوجود

والوجود على هذا كما نوسد في وجهي وجه عاصفه ، ووجهه لإلهاده واستعود
الحكيمة لا يتحقق إلا بإدراك لوحيته معاً حتى تحال في وجود على حاسبه لاسمى
والإيمان . وهذا إذن المصدر ، الملكة التي هما تعرف الوجود الحكي معرفته وجودية
حقيقية لوجوده الذاتي ، لا لوجوده المرباني فهذا الآخر بذلك عمكة أخرى هي العقل
ولذا فإن مقولات النفس ، تلك هي من نفس عاصفه معها حتى الآن ، لا يمكن أن تنطق
إلا على الوجود المرباني ، وهذا هو "سفر في تحقيق مذهب الفلسفة السابقة في إدراك
الوجود الحقيقي ، أي الذاتي والعقل وسر فعله ، وطفه وحدها كما أثبت ذلك
رحسون ، ومن تلاءم مع سبيل ولكن لا يقول مع رحسون إن الملكة الأخرى
هي ما سميه باسم intuition أو العزيرة ، لأن في هذا إحالة إلى يقول من ناحيته ، ومن
ناحيته أخرى نفس من شأن intuition أو عزيرة أن يشعر ، لوجود الحكي كما
عرضاً أحواله وقواه ، إذ لا يراى يحمل معنى الرؤية ، وكأن ثمة موضوعاً خارجاً نتجه
إليه الذات في الإدراك .

أما الملكة التي تقول بها والتي يبدأ مقولاتها نفس بدري مدد سميتها ، لأن اللغة
العادية لغة عقليه ، تصدر عن الحس وتعيد معاً ، وليس من شأن هذه الأداة
للتصير أن تعبر بدقة عن أحوال عاصفه وإلهاده من حيث هي أحوال الوجود وعمل

حيز لفظ يمكن نفعه به عنها هو كلمة «وحدان» ، على أن يفهم هذه الكلمة بمعنى الملكة ذات المفعولات التي ساهاها ، التي بواسطتها شعر بالوجود في أحواله العاصفة وفجوات الإرادية بطريقة مباشرة . فالوجدان إذن هو الملكة التي تعان من وجود عما هو عليه في تسبحة المتوزع على حال العاصفة وفجوة الإرادة . وقد استعمنا كلمة معاناة لكي نربط فكرة بيان الواقع وتدل على أنها ما رآه يدرك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة . لا يراد بها نسبة بين ذات وموضوع من استصاح مباشر من الذات نفسها وما يحملنا لتفصيل كلمة «وحدان» هو أنها صليح اتصال تكون بمعنى الوجود ، وفي هذا ما يعرفه كثرة أم من معنى البقيع عن هذه تجربة الوجودية

وأول ما يلاحظ على هذا التعريف أن هذه الملكة من شأنها أن تزيل مشكلة الذات والموضوع التي حطمتها آثارها من الساحتين في نظرية المعرفة . ولم تأت فكره لإحالة المتصلة في ذاتها ففهمنا حالتها هذه مشكلة ، وإن حطت في هذا السبيل خطوات واسعة ، فقد غلبت موقفاً بين المثالي والواقعي — إن تم إحالة متادله من الذات ومن الموضوع ، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها تجل إلى موضوع ، ولا وجود للموضوع إلا من حيث كونه يجلي إلى الذات ، ثم لفهمها هذه التجربة على أنها تنسج بالذات أحدها وعما هو مضمون في أدبه بطريقة فلية وعلى نحو ضروري صمد ودور مشروطه منه . لا يسلط بين واقعة نفسه وموجود خارجي في واقع موضوع ، ثم أيضا سموا من الأفعال المعقدة ذات الاتجاه الخاص ، والأخرى ذات الاتجاه العام ، الأولى هي التي تكون وجودها كمنها أن موضوعاتها الخيال إليها . إذ كانت موضوعات ، وبها تنقلب إلى نفس تبار التجربة كمنه الأفعال عينها سواء اسماء ، وتشابههم زعمنا المنهج في الماهيات ، أو نحو التجارب المحيطة إلى ذوات أخرى مما لا بد من أخرى ، وكذلك كل الأفعال المنحبة إلى الأشياء والوقائع من جهة عام (١) فمع أنها قد صارت في سبيل رد التجارب الشعورية إلى الذات ، فإنها

١- جمع «وحدان» من «وحد» ، طاعريات خالصة وطبعة طاعريانة ، ٢٩ - ٣٨ .
٢- جمع «وحدان» من «وحد» ، طاعريات خالصة وطبعة طاعريانة ، ٢٩ - ٣٨ .

لا تزال مطوعة بتدبير تصويري مجرد واضح فمكة الماهيات تعود بنا إلى نصب
الأفلاطونية ، وهذا إيمان في تحرير ، مع أننا نريد الوصول إلى معنى مفهوم
المتضاع . ونصيب الموضوع كبر يكاد يساوي مع نصب الذات . إذ نحاول فهم
أن يرد إلى الأفعال بأضه الاتحاد تلك العلة الاتحاد . وحرية المنحلة ذات صانع
عقلي واضح . فلا تكاد الحاطقة أن تلعب فيها دوراً طاهراً أو رتباً على الأقل

أما عن مريض هذه المشكلة على أساس أنها تنصب لنا حود تجرياني لا باله حود
الذات ، فلا معنى لها بالنسبة إلى هذا الآخر . لأن تحريره فيه . إن كان . إحالة . وفيها
فعلاً إحالة . تلك الإحالة من "ذات إلى ذات" . ولا معنى بعدد للاهتمام إلى ذات
وموضوع فضلاً عن أنها حرية مباشرة . أيها إدراك الذات عنها بلا واسطة من
صور حسية أو ذوات . وأوقع أن اصو الخسنة والكلية لمركبة عنها لا تحال
لها إلا حيث يرى بين دحل وخارج أو ذات وموضوع . فلا يحال لها إدراك إدراك
الذات لنفسها وإدراك بواسطة الواحدان بهم وفقاً للمعولات الثمانية عنده التي
عرضناها . بمعنى أن الوجود الذاتي يدركه الواحدان على هذه الأقسام الثمانية عنه . وإليه
يمكن أن نرد جميع الأحوال أو الأفعال التي يعاينها هذا الوجود الذاتي ونوحدان هذا
بكون عالم الإدراك مختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل وسكن هل معنى
هذا أن ثمة عالين للإدراك مستقيمين تماماً . مستهلالات كلاً . وإيماناً بالإدراك المعنى
وسيلة في خدمة عالم الإدراك ووجداني . وهذا المعنى يود أن يفهم ما يستلزم إلى العقل
من وسيلة إيجاد الأدوات والآلات فمن فهم هذا على أن "تفهم" يحصر عنه بالوجود
الغريزي ، والوجود الذاتي يتحقق ما به من مكاسب في فهم . في وجوده ذاتي
بأن يتحد من الأشياء أدوات لتفهم . ولتفهم يد هو انه . جميع هذه الثروات
وهو من أجل هذا في خدمة الوجود الذاتي . فالعالم العقلي إذن هو ما يخدمه خدمة
الوجداني والخطأ الأكبر يأتي من جعل أحد سيديا . وهذا جعل معنى الحكمم الأول في
كل وجود . فرباني وذاتي على السواء وهذا في الواقع هو ما تحمله الفلسفة غير الوجوديين
من أهواء الذات في الموضوع . حكمتوا العقل في كل ميدان . بما أفسدوا به "وجود خفي"

بوتكايه و دوهم و إدوار + . . . عن اختلاف في وجهه نظر و بعضه في هذا أن مبدأ
الوجودية أو أداته لا يستقيم ولا يمكن أن يصدق إلا على الأشياء التي لا يدخلها الزمان .
فأدما بحسب من حيث هو في نفسه لا ياتيه شيء من اتحاد هذا المصق القائم
عليه في إدراكه . فمع هذا كل من جعل هذا حصصاً خاصة : سعة : ضيق : جمع : مشتق
يعوم على التقدير . فإن أحدهم يرى و جمعه : مشتقاً من أصل : هو به : سعة : مشتق . ثانياً
عبر عنه في فكره : مشتق : من أصل : هو به : سعة : مشتق . ثانياً
الأول عن أساس أنها ناقصة مبدأ . فكيف يمكن أن يكون هو عنه

أن المنطق الذي هو من هذا هو مع نفسه
حدثه و توترد
كل ثالث مقولات ، أي وحده له
عليه هذا المنطق الجديد

والمسائل التي هي محل تفكير هذا المنطق و كيف يدرك عن أساسه أو وجوده الذي
وما أقدمه و نأمله في توقع ما أن تكشف له عن طبيعة هذا الوجود
في حقيقتها
هذا المذهب الذي لا يصرح في هذا البحث عن مقدماته واحتججه
التي تبرز
البحث في المنطق الجديد

أولاً هذه الأصناف التي هي من هذا هو من هذا هو
تكون دحلاً في عموم معنى الحقيقة و وجوده
يعبر عنه بعدم
تركبه الجوهرى
الأصل الأول
اللاوجود
وجود

لهي اتحاد الوجود والوجود في موضوع واحد هو ما نسميه بالتوتر والتوتر
 إذن هو طابع الوجود الذاتي ولذا كان مصق هذا الوجود مصق التوتر .
 والتوتر إذن نقص الهويية لأن هذه بشدة المساوي والمؤتلف ، والتوتر يقصد
 للامتناع والمختلف ذلك أن المصق الهويي ليس له أصل لصفة من الموضوع والمحمول
 صله مساواة أو ما يقرب منها ، وما وجد صورته العليا في المطلق الرياضي الذي أحال
 القضاة أحله إلى سبب نقصه (أو الامتناع في تخصيصاته) ولم يكن في
 وسعه في الواقع أن يذهب إلى غير هذا مصق رياضي ، ما دام المبدأ الذي يقوم عليه
 هو الهويية ، وهو مبدأ كافٍ تقوم عليه الرياضيات فهو إذن نتيجة صحيحة لموضع
 المصق على أساس هذا المبدأ واتحاده لا يفتقر إلى بعض عناصره المعيين بالمطلق
 من أجل بيان ماهية حين في نصه قد حُفقت كلها في إدراكها لأنها أسأت من
 نفس المقدمه ، أعني مبدأ الهويية (أو اللهيه) وحاولت على أساسها أن تصل إلى
 تفسير الحق الواقعي لذلك الحق المحرر الموجود خصوصاً في الرياضيات ولعل أشهر
 هذه المحاولات محاولة كرس ، التي انتهت به إلى تفسيره من خصائصه وخصائصه كنيه .
 الأولى هي التي لا تحتاج إلا إلى مبدأ الهويية أو عدم التناقض ، أما الثانية فتحتاج إلى
 مبدأ آخر (١) أما ما هو هذا المبدأ الآخر ، هو سطع كرس أن يبينه ، فاكنتي
 بأن قد بين هناك مصدراً هو "تجزئه أو معرفه" قبله منه يستمد هذه الأحكام ، دون
 أن يدل على مبدأ ، يقوم عنه وهذا كان ليكتب النص في إحدى أزمته في مسأله
 حق المطلق ، لكنه ، يستصع أن يحل ، وما كان في وسعه ذلك ، لأنه حل بطر
 إلى المطلق على أساس أنه يقوم ، ضرورة في نصه عن فكرة الهويية ومبدأ عدم التناقض ،
 أما نحن فستصع أن نحل المشكله ، السه في المصق الوجودي ، على أساس القول
 بمبدأ التوتر باعتباره مبدأ المصق الوجودي ، ونحن في "تخصيصاته" جوده — التي تعرب
 بما نسميه كتب "تخصيصاته" كنيه — يقوم دون تنقي التوتر ، بمعنى أنه ليس جامعة بين

(١) في حقيقه ... كرس ... ١٩١١ ... ١٩١٢ ... ١٩١٣ ... ١٩١٤ ... ١٩١٥ ... ١٩١٦ ... ١٩١٧ ... ١٩١٨ ... ١٩١٩ ... ١٩٢٠ ... ١٩٢١ ... ١٩٢٢ ...

عده إلى مفادير . وصار التودج الماعى عنده توحيد الرياضى وإذا كان الأمر هكذا لم لا يتصور الحكم على هذا النحو ، وهو واقع أن من أدركوا خطأ هذا التصور ، لم ينتصروا أن يعبروا عنه ، وعلى أى أساس قالوا بتعريفه الجديد للحكم . أما نحن فسنستطيع بسهولة أن نعلن حصراً على أساس مبدأ التوحيد فالوحد لا يتكون بالإضافة والجمع ، وإنما هو واحد ، أحده سببها لوحد - فعه واحد ، أو هو تركيب (لا من حواء) واحد هو ، والخاصة من حيث عدمه سحرته ، أو بعبارة أدق من هذا كله هو : حده من توحيد ، لا وجود لا تغفل شجرته تعالى ولا يحدى الحصر بمفعول ، بل هو : حده من عدمه ، لأنه من أن يدل على معنى ، وذلك لن يكون . لا بأن نمة أحراء الفعل ، وإنما أن يدل على معنى ، فكون تناقضاً في الحدود لا معنى له .

• إلى حد ما يكون ما وحده في الحكم ، يكون ما مرعاه محتمل به نسبة من لوحد واللاوجود ؟ فامعنى هذا .

إن اللاوجود أو العدم كما رأينا من قبل هو شرط ضرورى للتحقق ، وتحقيق هو الاستقار من الإمكان إلى واقع ، أو من "قوة" إلى "فعل" ، وعمل هو إنتاج شيء لم يكن ، وهذا هو التحقق ، وعلى ضوء هذا نستطيع أن نميز صيغة الخلق ، فإذا كان التحقق إذاً مرتباً من الوجود ، لا وجود ، والتصور هو فعل ، وفعل هو الخلق ، فإن الخلق إذن هو التحقق مظهراً ، إنه من ناحية قول أو بعبارة أخرى وعلى هذا فإما كان التحقق خلقاً ، فخلق يدل على الخلق ، أو بعبارة أخرى يتضمن الخلق ، لأن الخلق ليس لها معنى آخر غير الخلق ، وليس له ذات تدل أن الحكم يميز عن حدة في الوجود وهذا هو المعنى الذى فيه به كست المقصودات كنهه . وإن كان ذلك بصفة عامة ناقصة دون أن نستطيع تفسير الأمر في هذه الحدة كما لاحظنا من قبل .

وبمفكرة واحدة هذه نستطيع أن نهدا منطق من تحصل الحاصل لدى تردى فيه حتى الآن فأحكامه نتجده لم تكن في الواقع غير تلك أو تلك وتحصل حاصل مستمر ، ولهذا كان من غير معنى باسمه . دون أن نستطيع خروج من دائرة تفكير مجرد

والصورات الخالصة والثرية بوجوهها واقعاً هناك في الحملات لعمدة التي
وجهت صدها خصوصاً في بعض الأجزاء والقدرة فالأولى من شخصي الخاضع
وثنائه بالدور والندول واحد من اختلاف التسمية بحسب اختلاف الأحكام عن
الآقيسة أما شرط هذه الموضوع فيكون على ما أتت به في الوصف أن نفس
الأحكام على أنها تتضمن جدها كذا كذا وما في الفكر مع نفسه وهي
مساكنه المطلق معنى كله، على أن يعقبها، وسنداً بها مساندة أخرى هي

بوتر بوجوهها واحدة وسنداً

وبعد هذا قسم في الأحكام بوجوهها أحكاماً حورية، وأحكاماً طورية، وهو
قسم قد نشأه تفريقاً إلى أحكاماً رئيسية وأخرى عليية ولا أحكاماً الطورية هي
القائمة على مبدأ طورية وهي لا تعد منها بأكثر من خمسة صفة إلى موضوع يتصف بهذه
صفة وهي صفتها، فمعرفة الحكم في هذه الحالة يصعب الفاحشة في مفهوم الموضوع
لإرازها في منطوق، ولا قيمة لهذه العملية من الناحية الوجودية لأنها لا تأتد عديد
بدلاً على توتر وجودي، ربما قمتها من ناحية إلهية أو إعرابه حسب، وكوسيلة
لنقص ما في داخل الموضوع بوجوهها كذا كذا من تحلل إلهي أو إعرابي
لا أكثر، من هذا أصوات كذا في اسمه كذا، الأحكام التحليلية أما الأحكام
الوجودية فهي الله تعالى أو كذا يكون بها بوجوهها واحدة، وكأنه مكون
لوجوده هي حاله في خطه ما من حال

غير أن هذا التقسيم ليس تقسيمياً إلى شطرين مقصودين بل إلى ثلثين مهمين قدر
معين من الأحكام، بل هو تقسيم لوجه النظر إلى حكم واحد بعينه؛ فإننا نظر إليه
من الناحية وجودية حكمًا وجوديًا ومن الناحية عقلية، بل فروعاً فبدأنا
مثلاً سراط فان، فصار إلى حكم من الناحية الوجودية، فمعنى أن حالة إلهية
حال وجودية أم ركيك وجودي لسرط، ولا مبرر يوقف بعد على إلهية الحكم
من حيث يعين معنى هذا إلهي، والله في قسم الأحكام من الناحية الوجودية من
حيث إلهية إلهية، بدلاً من تقسيمها في المقصود على من حيث إلهية وعلى هذا تقسيم

مرته من التعيين لا تقل عن مرته الإيجاب كثيراً . إن لم تكن تساويها فسكنت مثلاً يزعم أنه ليس في وسع امرئ أن يعكز في السلب معيماً ، إلا إذا فهم ذلك على المقابل الإيجابي له فالدين ولو أعياها لا يمكن أن تكون لديهم أية فكرة عن لطفه ، لأنه ليست لديهم أية فكرة عن العور والمتوحش لا يعرف شيئاً عن الفقر ، لأنه لا يدري ما الثراء . والحال ليس عديم أي تصور لجهلهم ، لأنه ليس لديهم أي تصور للمعرفة . الخ وعلى هذا فكل "تصورات" مسألة مشتقة ، والوقائع (أي الإيجابيات) هي التي تحتوي على المعلومات أو المادة إن صح هذا تعبير ، أو المضمون المنطقي ، لإمكانة تعيين الأشياء تبعاً كاملاً .^(١) ولكن هذا غير صحيح إذا كان الأمر مطوراً إليه من ناحية واحدة . أي من ناحية أن اللطف والفقر والجهل لا تدرك إلا بأصداقها ، بينما هذه الأصداق تدرك بذاتها فالواقع أنه لا واحد منها ولا مضاده يمكن أن يدرك مستقلاً عن الآخر . فكأن الفقر لا يدرك إلا بالثراء ، فكذلك الثراء لا يدرك إلا بالفقر ، ولا معنى للثراء في ذاته والأمر كذلك في بقية الأمثلة التي أوردتها فعلى أي شيء يدل هذا ؟ على أن مرته السلب كمرته الإيجاب في التعبير سواء سواء ، وعلى أنه ليس صحيحاً إذن أن أحدهما مشتق والآخر أصيل .

وشرح هدام الناحية الوجودية يسير ، إذ الوجود كالقلا صبح الأصداق ، والمقاييل تكون وحدات لا انفصام فيها بين الصد والآخر . والتحديد وحده هو الذي يحمسها عزل صدأ عن صده ؛ أما واقع الوجود فلا يسمح بشئ من هذا على الإطلاق . وقول سقراط ليس طيباً ، فيه من التعيين الوجودي تقدير ما في قول : سقراط فليسوف ، لأن الأمر يتوقف كله على سؤال اسائل فإن كان يريد أن يعرف صلة سقراط بالطب ، كان الجواب له : سقراط ليس طبيباً ؛ وإذا كان يعني أن يعلم صلة سقراط بالفلسفة ، فالجواب : سقراط فليسوف وكل حكم أو قضية فلا بد أن يكون جواباً عن سؤال موضوع أو مفترض وضعه وفي كلتا الحالتين سقراط قد تعين وجودياً ، وفي وسعي بعد أن أقم من النتائج الوجودية ما يتفق وهذا الحكم . فكان السلب والإيجاب إذن تعبيران محققان

(١) كتب " د لعل المرد " ١٠٠ ٥٧٥ = ص ٣٠ -

عن شيء واحد، هو صيغة نفي المشمول عنه وكلاهما على درجه واحده من الحقيقه
الوجوديه بالنسبه إلى هذه صيغته فلا شيء بعد هذا الحد أصلاً، لآخر مشتقاً.
والواقع أن إيجاب جواب عن سلب، وكما سلب جواب عن إيجاب، إنما الإيجاز
في "نفي" ما يمنع عليه التفكير بمراتب من رتبته في لاقصا في التعبير والعكر معا،
هو الذي يجب لا يصرح، السؤار في ذلك الخافين، وإن كما يمكن لسلب لا أساس
له من رتبته وجواب أن يكون الأمر وكأنه لا يقوم إلا على أساس إيجاب،
عكس من كنهه، مع أن الأمر واحد تماماً في كلا الحالتين أما الأصل في هذا المبدأ
فيمكن أن يرد إلى صيغته العقل والمنطق معنى من حيث قيامها على مبدأ القوية، إذ
أن هذا المبدأ يحوي القوية ويتجنب الاختلاف، وسبب تغير عن اختلاف،
ولما بعد ذلك يجب سلب أن يرد إلى إيجاب المبدأ عن القوية، راعياً، أو متوهماً،
أن في هذا نقضاً لمبدأ السلب من ناحيه وجوديه، وهو وهم لا يقوم على أي أساس
من تلك الناحية

ومن الواضح بعد هذا أن الاستدلال، خصوصاً القياسي منه، يجب أن يطرأ إليه
نظرة أخرى، إن كان له بعداً آخر في الإبعاد، عليه كما وضعه منطق عقلي فإن مبدأ
القياس حسب هذا المنطق هو أن ما يحتمل على لكل يحمل على غيره الداحل تحته،
وباعتباريه عنها، في سلب أو إيجاباً، وكما قد استبعدنا فكرة السلب والخرئية من
ناحية وجوديه، فليس في أوسع بعد الواحد القياس قائماً على هذا المبدأ، والمبادئ
الخرئية التي وصفت له، كنهه التي وضعها كنه وهامش، لا تختلف روحه عام عن
هذا المبدأ، وفيه في هذا أن القياس قد أخذ عودحه من ثم هي لرياضيه الخاصة
بالمساواة في صورتها تلك $a = b$ و $b = c$ و $a = c$ ومن هنا أمكن
أن تصاغ أشكال المنطق على أساس رياضي، ثم يبدو ظاهراً أن إمكان التعبير عنها
بشكال هندسيه، بل إن أمر قياس مأخوذ من رياضيه التوبانيه، إذ معنى الكلمه
في هذه اللغة هو بعد حساب، اجمع، فيما كان الوجود الحقيقي أبعد ما يكون عن
علم الرياضيه، فمن الواضح أنه ليس في أوسع الأحده في المطلق وجودي، بطريقة القياس

هاتيك . وفي هذا نفسير لما لاحظناه بقاد القيس ، من أنه يدور حول نفسه ، كما في الرياضيات تماماً ، ومن أنه لا صلة له بالواقع "الوجودي" . وإن كان هذا "المقدّم" يقوم على أساس فكره عن لوجود تختلف عن فكرتنا نحن هنا

ومن هذا العرض الإجمالي العام لبعض نتائج تتي سأتق بها المنطق "الوجودي" نرى ندعو إلى إيجادته يتبين لنا أن منه فرقاً هائلاً بين هذا المنطق والمنطق العقلي ، وأنه وإن شابه في الظاهر بعضاً من المحاولات التي قامت لإنشاء منطق وجودي ، وعلى رأسها محاولة هيجل الرائعة ، فإن الفارق لا يزال أنصاً كبيراً بين هذه المحاولات وما ندعو إليه . وهذا لأن العمل الأسامي الأكبر في تكوين هذا المنطق الوجودي الذي يريد إيجاداً هو فكرة الرمان ، وقد رأينا فيما سبق كيف أن الرمانيه يجب أن تدخّل في كل تقسيم للأحكام ، وأن يعبّر عنها صراحة أو بضمير وجودها صمماً ويعمل له كل حساب وأنواع المنطق التي وضعت حتى الآن - انتهاء من منطق أرسطو حتى منطق هيجل والمنطق الرياضي المعاصر - لم تحسب للرمان أي حساب . ومن هنا كل فشلها في الانطلاق على لوجود ، لأن لوجود يقتضي الرمان كمصدر مكون لوجوده . فإذا استعدينا من المنطق ، فقد استعدينا انطاق هذا المنطق على لوجود الحقيقي . ولا أدن على استعدينا للرمان من وضعهم للمنطق على أساس "الرياضة" ، مع أن "الرياضة" تعزّيد صرف ، لا تعين بالرمان إطلاقاً ، بل نظرده من كل ما يخصّها . فهل من عجب بعد هذا أن يعجز هذا المنطق كل هذا الإحباط لتبيح في الانطلاق على الواقع ؟

فإذا كان الرمانيه في المنطق مدخل النور والخلق التوتّر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب ، والسلب معناه الوجودي "العدم" ، والعدم مصدره التناهي ، والتناهي أصله الرمان ، فالسلب ناشئ إذن عن الرمان . والعدم أيضاً شرط التحقق في لوجود ، لأن التعيّن لا يتم إلا بالسلب والتحديد ، وهذا هو "العدم" ، فالعدم إذن شرط للإيجاب . والتوتّر إذن ناشئ عن الرمان . أما الخلق فلاّن الرمان أصل "العدم" ، وعدم شرط لوجود ، فالرمان إذن أصل لشرط لوجود ، والوجود هنا تحقق الإمكان ، والتحقق فعل ، فالوجود بهذا ، وفعل خلق ، لأنه نقل للإمكان إلى الواقع ، فبه إيجاد

في الواقع لشيء كان تكهناً ولكنه ، بكن واقعاً ، وإذن لوجود خلق ، وإذن الزمان
أصل شرطه الحق ، وفي كلمة واحد الزمان حقيق ، أو معارضة أدق فاعل في إحداث
فمن الخلق وتترط لحقيقه وهو هكذا من حيث كونه أصل عدم ، أن أصل التام
فإن كان كساداً إلى حلال ، أو معارضة أخرى ، التام ، ومصدره الزمان ، حلال
فصل إلى النقص خاصته في مدد وجوده فقد تنبأ من كل ما عرصاه ،
سواء في المصولات أو في المصنوع ، أن الزمان عامل حوشرى في تكوين الوجود مطوراً
لله من هذه الأحوال ، وعلى أساس حاولنا أن نصور أحوال الوجود وفي حلال
هذه تلك رضاءها مفكرين : البر ، والخلق ، وفي الفقرة السابقة مباشرة أوضحنا
معناه حوشرى في تلك الأفكار ثلاث : أما التواتر فقد كشفنا عنه بما
فيه الكمية وفي نص ، وبالنسبة إلى عرصة من هذا البحث وفي عينا أن تدمق
معنى الخلق في ارتباطه بالزمان .

والناس قد أدركوا من قديم زمان أن لعمدة هو معدن منه بين الزمان وبين الخلق ،
إذ كانوا هموا لسانه على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع هذا أن نرد في النهاية
إلى اثنين : النظر الفلسفي (الوهابية) ، والنظر الديني (الاولى) فترى أن العدم ليس
معناه الخلو من كل وجود على أي نحو بل هو الوجود ، بمعنى عدم النفس ، فالحيولى
الحالية من صورته هي الوجود ، وحالها هذه عارده ، لأنها حال انتقال من صورة
تتولد أخرى من الخلق تعاد هذا هو الانتقال من حالة لتعين صورته ، بالنسبة إلى
الحيولى ، في حال لأحد صورته ما ، أن أنه تغير تام في العام وكل تغير لابد أن
يتم بين صورتين يتعاقبان على موضوع غير معين فلا يمكن إذن أن يجرى بين وجود
وعدم ، بل من وجود إلى وجود ، بكل تغير يستمر نقطة بدء وجوديه ، فإذا قلنا بأن
الخلق تغير ، فلا يمكن أن نعني على أنه انتقال من العدم المخصص إلى الوجود ، لأن
نقطة بدء الوجودية ضرورية في كل تغير يعورنا حدوث ومن هنا قالت الفطرة
الفلسفية إن العدم لا يحدث عنه شيء ، ولا يخلق شيء من المعدوم وعلى العكس من هذا
يرى النظر الديني ظهور الخلق ، أو على الأقل فعل الخلق الأول الذي أوجده الله

ولكن إذا كان الله هو الله . فلا يمكنه أن يعرف العدم . إذا كان صحيحاً أن المطلق .
 يستمد من ذاته كل نقص في الوجود ، ^(١) وتفسير هذا أن الله ، لكي يخلق من العدم ،
 لابد أن يكون عارفاً بالعدم . ومعرفة لعدم تؤدى نقص فيه ، ولكنه السكال المطلق
 الخالى من كل نقص ، فهو إذن لا يعرف العدم . وبالتالي لا يمكن أن يخلق من العدم
 والنقص : معرفة لعدم تؤدى نقص في لعرف ، واصحة الصحة ، من شرف العلم
 شرف الموضوع . والعدم نقص فاعلم به في مرتبة ناقصة ، فالعلم به ناقص لمرتبة من
 حيث العلم وهو يتناق مع السكال المطلق ، إذ هذا يقتضى من تاحية العلم أن يكون عبداً
 في مرتبة كاملة على الإطلاق . ولذا بعد أرسطو يحسن علم الله عبداً بذاته هو . لا نأى
 شئ . كان ، ويعتد بأنه فكر العكس ، وموضوع الكثرة . (ما بعد الطبيعة ، م ١٢
 ف ٩ ، ص ١٠٧٤ ب ٣١١ - ٣٨) .

أما النظره الفلسفه فكان مفهومها ألا تتعمق معنى العدم ، لأنها تستعده إذا رايها
 تحاول تفسيره لا كما هو في ذاته ، بل كما يؤدى بها ذلك إلى إنكاره . فالنظره الفلسفه
 (اليونانية) تعته ثلاثه معان ، أوضحها أرسطو (ما بعد الطبيعة ، م ١٤ ف ٢
 ص ١٠٨٩ ، ١١٠٨ - ٢٨) . وهى : (١) الوجود تنمأ سقولات ، (٢) الوجود بمعنى اساطل ،
 (٣) الوجود باعتبار القوة في مقابل الفعل . أما المعنى الأول فيقصد به السلب كما يفهم
 في ابن ، وثانى هو المعنى لعل ، والثالث هو المعنى لوجودى والثانى قد توسع فيه
 أوطالون . إذ اعتبر الحذف هو تصور الوجود (د . اسحقطاني ٢٦١٠٠ م ٢٦٣) .
 كما سار المحققون في فهمهم للعدم على أساس هذا المعنى الثانى فكانت (٢) خصوصاً قد
 قسم لعدم إلى أربعة أنواع (١) عدم كتصور حال من كل موضوع : (٢) العدم
 كموضوع حال لتصور ما : (٣) عدم كعبان حال ليس بى موضوع (٤) العدم كموضوع
 حال ليس بى تصور . والأول هو الموجد والدفعى ، والثانى هو العدم المعدول ، والثالث هو
 الموجد الموهوم . والرابع هو العدم سائب وظاهر من هذا التقسيم أن لعدم قد فهم بمعنى

(١) هيدغر : « ما المتأخر بقا » من ٤٠ (من الترجمة العربية الدكتور) .

(٢) « عدد مثل للعدد » : ط ٢٩٢ = ٢٤٨ .

عقلي صرف، هو كونه تصور خالئاً من الموضوع أو العنان عارياً من الموضوع، أو الموضوع بلا تصور، أي أن العدم هو سلب التصق العقلي، وفي هذا يكمن ظاهر العدم من ناحية الوجودية، وإن كان كذلك، ويصحح هذا الموضوع كافي.

أما الذي صرح به بوصف هو وجودي، إذ ساءت مشكلته بعدم وجوده. ولماذا كان منه وجود بدلاً من العدم، في كتابه "لتصور الخلق" (ص ٢٩٨ - ص ٣٢٣) لأول مرة في شيء من تفصيل وعمق، فقال إن العدم نفس لشيء، وما هو إلا تصور باطل كتصور دائره مربعة، ويسوق على هذا عدة أدلة، أولها أنه ليس في توسع تحيل العدم أساساً دليلاً، وإن كل إدراك خارجي أو باطن فإنا مع هذا نفس، ولو نظرنا غير واضحة، أن منه شيئاً ما قبلنا لنذكره. وثانيها أننا لا نستطيع أيضاً أن ندرك عقلياً، لأن إلغائه الموضوع في الدهر يقتضي في الال منه، خلال موضوع آخر محله، وما كان لا يمكن إتمامه بكل، إذ من يكون منه ما يجعل يحل الكل الذي ألساه وثالثها أن التفكير في شيء معناه افتراض وجوده، أما افتراض عدم وجوده فمعناه إضاهة استبعاد هذا الشيء بواسطة الواقع "فمن يلى فكرته" ولذا يقول إن السلب لا وجود له، لا بالإيجاب، ومن الخطأ أن يصح سلب في مرتبه واحدة مع الإيجاب، وينتهي من هذه الداهى إلى القول بأن السؤال المتماثل لماذا كان منه وجود أولى من عدمه؟ سؤال لا معنى له، لأنه يفرض أن لو وجود تنصير على عدمه، مع أن لعدم كما نرى ليس شيء، ويعلق السلب في إثارة هذا سؤالاً محسوس في نظره، أن يقول إن التفكير من أجل لفهم والفهم، وكل فعل إرادى ناشئ عن شعور بالضرورة خادجه، فهو يبدأ إدى من الفهم في مفعله إلى تحقيق هذه المفعله، ونحن نفس نحدث فعل أو أساليب الامتنان والتفكير، فننتقل في تفكيرنا من معنى نسى إلى معنى مضطرب لأنه يمارس فعله في الأشياء نفسها، لا في المفعله التى لها بالسلب، وعلى هذا النحو تعرض في بعضنا هذه فكره، وهى أن الحقيقة الواقعية عملاً فراداً، وأن "عدمه"، منظوراً إليه كعدمه لكل الأشياء، في الواحد من لم يكن في الواقع وهذا اليوم هو الذى حاولنا تدبيره، مبين أن فكره عدمه، قد عمداً على فكره

إنعام كل الأشياء، هي فكرة قاصية على نفسها وترتد إلى كلمة مجردة (من كل معنى) - .
أما إذا كانت، على العكس من هذا، فكرة حقاً، فإنها تسجد فيها من المتصور بعدد
ما نجد في فكرة الكل. (ص ٢٢٢).

وأول ما يلاحظ على كلام برجنسون هذا هو أنه لا يزال يصر إلى العدم من الحاجة
الغيبية باعتباره إسقاطاً لكل تصور ذي موضوع، وأنه يأبى نوع من التجريد المستمر.
ومن الواضح أنه إذا كان الأمر كذلك فالتجريد لن ينتهي، ولا ماضٍ إذن من أن يبقى
نعم شيء، ولا يلزم لكل بأسره. ولكننا وجدنا في حال لعلق أن الشعور شعور بفناء
كل الأشياء دفعة واحدة، ولو أنه برجنسون إلى هذه الحال العاطفية لانتهى إلى
الاعتراف بإمكان إدراك العدم المطلق، ولكنه استمر في التجريد العقلي على نحو
ما فعل كسب والعقليون السابقون. في حال لعلق الصادر عن فكرة موتى الخاص،
لن يمتشي. بابقاً أمام التحيل. والحجة الثانية التي ساقها تقوم على نفس الطريقة التي سار
عليها. أعني طريقة التجريد المتواصل، وهي عمليه لا تنتهى، مادامنا نسير إليها كعملية، أى
كشيء متسلسل، لا كعمل واحد يقوم به دفعة واحدة. أما حجة الثالثة فمجرد دنا عليها من
قول عدد حديثاً عن المرتبة الوجودية لكل من السلب والإيجاب وأثبتنا أهميتها مرتبة
واحدة، ولا ممر مطلقاً لا اعتبار السلب مشتقاً من الإيجاب دون العكس. وأعرب
ما في كلامه هذا التعبير الذي وضعه للأصل في هذا السؤال - لماذا كان وجوده ولم يكن
عدم؟ - إذ هو تفسير ساذج لا يحل المسألة في شيء، فإن عدنا أن نلاحظ أن هذا
السؤال سؤال ميتافيزيقي أصيل، فكيف أمكن أن ينشأ عن حاجة عملية، هي الشعور
بالخاخه والاعنة في إشاعها؟ إذ العارق بعيد جداً بين هذه الحاجة العملية وبين تلك
الحاجة العقلية التي يحس بها الموجود باعتباره مصدر جرحه وقلقه على وجوده، والدافع
له إلى تشدان معنى لهذا الوجود. ولذا قلنا إنه سؤال أصيل، أى يتعلق بأصل الوجود
وبالمرة الأولى للوجود أياً كان. وإن من أشد المصاعب مباداً لتفسير الأعلى باعتباره
ناشئاً عن الأدنى. وبرجنسون لم يعمل هنا غير هذا. فضلاً عن أنه أرحم الأمر إلى
تصور عقلي لا أساس له من الوجود.

وبالبرحمون بعدهد ومن أين برمان هذه قوة وتقدره المصطفان ؟ فلا يظهر
إلا بعارات شعريه جلالة لا عهد فيها ثم نجان في عهد أن سحنص بطرقة واضحة
للرمان عده . فلا يكون بضان ولداً يوافق هيدحر على حكمه على تحلل برحمون
للرمان بأنه . نفس برمان بوصف غير محدد إضلافاً من "ساحه الوحدانية" (الوجود
وارمان ، ص ٣٣٣) وحدها أن "لغة في هذا سوء فهم برحمون لفكرتي الإمكان
والعده ، إذ فهمها على أهمها فكرتان انتجان لا أساس لهما من واقع لوجود ، مع
أن كل نفس برمان لا تقوم على أساس هاتين الفكرتين ، باعتبارهما فكرتين حقيقتين
إن أعني برحمه . حوده لا بد أن يكون هسداً لأن الرمان يجب أن يفهم على أنه
رطن في وجود ، وأنه أصل "لغة" . أنه شرط الانتجان من الإمكان إلى الواقع
وبرحمون صوّره على أنه عاد على لوجود ، ومن بعض ذلك صراحه ، ولكن وصفه
له في مرته إله حاس لا شاء حديده باستمرار يقضي إلى هذا القول كما أنه لم يسره
مطلقاً من حاجه أنه أصل "لغة" . وعادت عه هذه الحاجه الأساسية ، لأنه نوه أن كون
الرمان حالاً يتفق مع كونه أصل اللغة ، بينما نحن نقول على العكس من هذا تماماً إنه
حالي لأنه أصل "لغة" وانتهاء وأحداً براد صور الإمكان بصورة رحيه ، كسرار
نفسه احاصر في الماضي أو كظلل للحاضر يرمى به في الماضي ، وليس في وسعه بعد هذا أن
يفهم كيف يكون منه انتجان من إمكان إلى واقع ، بل كان عليه أن يقول على العكس إن
الواقع هو الذي يقضي إلى الإمكان ، الإمكان احاوي الموهوم طعناً ، وليس من شأن هذا
أن يبر له فهم وصفه الرمان في الفعل والخلق ، بل بالعكس . كان من شأنه أن يفسد
عليه فهم وصفه الحق منسوبة إلى الرمان ، ولذا تصيح أن نقول عن الرمان عند
برحمون به أنه هبه "لغة" حاله فعل غير مفهوم على الإطلاق .

أما معنى "ثالث الذي أشار إليه أرسطو وألف إليه مدحى ، وهو اللاوجود بمعنى
بوجود بالقوة في مقابل لوجود بالفعل فقد عني به أرسطو من حيث أن نظريه
العدم عند مقتضيه فهو بلا عين ، وهو قابل للتعيين بأنه صورة . ولكن فهمه له على هذا
الحد . ومن كان قاطعاً أن مدحى حصص مدحى بر أنه تعينه أكثر . حبه نظر إليه وكأنه

حلوه مصق من كل إيجاب ، بما يحسن فكرة المفكر فكرة حاله من كل مضمون حقيقي
ولذا صلت فكرة الوجود بمعنى الإمكان بفكرة عاقبة له . ولعل السبب في هذا أنه
لم يزل به إلا كفكرة مداعبه على فهم التعريف ، بعد أن أنكر الإيليين إمكانية . وما مثالي
قالوا إن الوجود وحده هو الكائن ، هذا الوجود غير كائن أو ليس بشيء ، ما فهم على
هذا أهلاطون إلى حد بعيد ، أي أنه لم يقبل به على أساس أنه عنصر ضروري مكون
للوجود ، وإن كان وصفه له يمكن أن يستخلص منه ، أو على الأقل يبرره عنه ، شيء من
هذا المعنى ، وعلى كل حال فلا سلطان فليس في أنه حصل تلاءم حود شيئاً من وجوده .
على نحو لم يبد صحه . وهذا الاتحاد قد لا يفي في صحت هذه المفهوم إلى أبعد حد
حتى قال إن الوجود الخالص وعدم الخالص شيء واحد ، كما أن التفصيل في عرصا
لذهبه في هذه المسألة في مسهب بعض الأول من هذا البحث . ولكن هذا المعنى هو
مع ذلك كثير ، لأن صحت هذا حصل المبرهنة من وجود والعقد قائمه على أساس
ما بينهما من صفات متشابهة كسلبه هي عدم معين ، مباشرة واحده من ثل صفه
وليس في الصفات المتشابهة دليل على الاشتراك في الصفات لإعاده وصلاً عما في كائن
الفكرتين من طابع عملي فهو من ساعد جداً من ما قصد إليه وما يحول به عن .
متفصل في هذا مع ما يقوله هيدجر . نرى أدنى ملاحظة شديده يده عن نظريه هيجل
وصرح بأنه في عدمه وجودي فلهذا . وإن الوجود وعدمه يكونان بعضهما بعضاً .
لا لأيهما . مضموناً . أيهما من . حده فهو صحت المفكر (مضمون) متفصل في
الاعتراض والمناشدة اللذين هما ، ولكن لأن وجوده عدمه مباد في ماهيته ، ولا
يكشف عن نفسه إلا في علو الآنية التي تنشق في عدمه ، خارج لموجوده .

وليس من شك في أن هيدجر هو أول من عني من المفكرين لوجوده المتناهي
بفكره لعدم . باعتبار أن مثلكه هي المسألة المتساوية . نفسه الأخرى أحل . إن
بحسب قد عني به وهو عن فكره عدم . أيها العالم لم يزل . وانحرى المتصور
للمفكر الفلسفي . ومدة عصية المفكر الأولى . وهي الدافعه قديماً وعني من أن من شعور

المشاكل المثيرة للقلق . تلك التي لا يستطيع الإنسان محييدها دون أن
يصاب بنوارس (انظر الخاق ، ص ٢٩٨) ولكنها عابدة أفضت إلى خلاف
ما وعدت به . إذا نهى ك . أسأل الله أن يكون ما عكسها فكرة كاذبة لا أساس لها من
الواقع لوجودي . ولا أثر لها في الوجود والوجود . ولذا استطع أن تؤكد معنيتين
أن بحث وجودي في فكره لعدم كان تهيئاً طاهراً وغوراً إلى نوع من الإيالة
والأفلاطونية . عه هو مع ذلك أنه يريد ما تحسن الفصاء عنه (الفكر والمتحرك) .
ص ١٣٢) . الواقع أنه يؤكد له أقصى حد . إن ثم طرق غير إلى ولا أفلاطوني
. هذا فما إن يحدح من أول من أوضح مدلول "العدم من" "الحاجة" "وجوديه" . وليس
. حسون وحلاصه . أي حدح "أن لو حود" . لكي ينقل من حالة الوجود الماهوي
إلى الآله . فذلك من "عنو" . ما حروح من الإمكان إلى التحقق . وفي هذا سلب لإمكانات
كان في "وسع أن تحقق" . ولكنها انبثت من لوجود تحقق إمكانية غيرها . وهذا
سلب هو القمم . وبدونه لن يتم التحقق . لأن التعتن يقتضي أخذ إمكانية دون
أخرى . أي يقتضي سلب إمكانات فالعدم إذن داخل في تكوين الوجود . مادام
هكذا شرطاً في تحقيقه ونهضة التفكير المتناهي تبدأ تأثير عدم . لأنه لما كان في
حوض لوجود . فإن الموجودات تبدو لنا وعليها طابع العراة . وهذا عراة شديدة
زهرها . و . هاقبا إيانا من شأنه أن يثر فيا الدهشة . والدهشة بدو هاتولة فيا لتساؤل .
وتساؤل هو الأصل في كل بحث . فمسألة "العدم تصعب" نحن . موضع التساؤل .
نحن المتناهي . وهذه مسألة متناهية بقه إن الآله لا استصع أن تكون على صلة
بالموجود إلا بد اندخت نفسها في داخل عدم . وعلو الموجود يتأرجح (أي بأحد
طامع اتأرجحه) في هذه الآله . وهذا العلو نفسه هو المتناهي بقا نفسها . مما يدل على
أن المتناهي عيا تدخل في تكوين ضيقه الإنساني (ص ٤٢ الترجمة العربية المذكورة) .

(١) بحث سابق . كلاً من ص ٢١ ص ٤٤ من ٤٤ مذكورة . وراجع عرصة التصلي
في كلاً من ص ٢٧ ص ١١ وهذا البحث كان محاضرة
أعدها في جامعة في ٢٤ يونيو سنة ١٩٦٩ .

ولكن ليس معنى هذا أن مـسـئـله عدمه هي مسأله وجوده في المبدأ . فقاعد هـذـه .
ولا أن فلسفه نفسه عدم . إنما هذه مسأله من بين مسائل العـدـدـة التي يمكن أن تبدأ
بها البحث الميتافيزيقي . كما أوضح هـذـه . في صـرـحـه في مـاـيـلـات هـذـه مع كـمـال . المتـحـم
الفرنسي لهذه المحاضرة . ص ٩ من ترجمته المذكورة . كما أن هـذـه قد تكشف عنه
هو حال وجودية من بين عدة أحوال عاطفية للوجود

ولكن هـذـه . مع ذلك . قد أقصر حتى الآن على فكرة عدمه هذه باعتبارها التناهي
المطلق وهذا ما لا يستطيع عن أن يعفـد . معـنـي . عدم من أمـاـهـذـه . بما قاله هـا
عن العدم وأن فكرته هي الدافع الأول . بحث المساورين جسم قد قال . كما رأينا
شيء من هذا أن عدمه هو سـمـيـه . ضرورة . في ترجمته الوجود أنه بهذا قد
لكل وجود عنصر وجودي يدخل في تكوينه عن كونه من هذا كله . فـيـنـيـن . بأن
تجاوز هذا القدر من بحث عدمه . بأن يكون من التناهي مصدره لعدم تـاـيـن
خالق . وهذا القول ليس في الواقع مصادراً لما يعصـيـه . به نفسه هـذـه . لعدم من
هو النتيجة الضرورية له . غير أنه سـمـيـه كما أنه ليس يعود إلى
برجسون في فكرة الزمان الخالق لديه . لأن الحق كما عـيـنـه هـا . ما قصد إليه

ومن الخير أن نبدأ من عدمه . فـيـنـيـن . عدمه ؟ ما أحسنا على هذا
أسوان . حاولنا أن نبحث على أسـمـة . لـا من ينصحه ما كان هـا هـا
وجود . ولم يكن عدم ؟

أما العدم من حيث ماهيته . فنظن أن الخطأ في فهمه قد نشأ عن لـا . عن عدمه
العدم تصوراً مكانياً . على أنه الخلاء . وكأن الخلاء إطلال أو حـرـمـه . حـاـوـيـنـيـن . عدمه
الوجود فـيـنـيـن . أو مكان حال يشعله الوجود أو حال من عدمه . فـيـنـيـن . لعدمه لكل
نعمين تأتي إليها الصورة الواضحة . بها . فـيـنـيـن . وبـا . وسواء أ كان عدمه هـذـه . أم
ذاك . - الأول هو تصور البعد الدبـيـهـه خصوصاً والشعـيـه عامة . والثاني تصور النظرة
الفلسفية وعدمه . أي نظره على وجه التحـصـيـن . - بين النـحـه واحدة . وهي تصوره على
نحو مكاني . ونحن هـا في موقع بـرـا . نفس الظاهرة . في حدثت بالنسبة إلى الزمان

الطاهرة ففصل الأول هذه الخواص هي العلة لنفسه في حوزة التوحيدي ولا
يجب أن يفهم من هذه الخواص أنها حلاله ، فحده لا يدرى شدة اسمه الحلال بالمعنى
العادى المعلوم .

وقد مرص على فكرة الخواص هذه بأن يقال إنها من باب الاعتقاد فليكن ،
وإن فكرة الاعتقاد بعد تحصيل في شيء والأمر عند من أمر عقل ، ما دما هما
بإزاء وقعه لا شك فيها ، هي أن الخواص يمكن من حدوث مفعولها من مفعول
فكف عنه هذه الواقعة ، ما من فلا يصحها ، لا على أنها من على وجود لعدم في
سبب الوجود ، كمنصر جوهرى مكون له

أما أن هذه خواص عدم ، فبما لا ماص من لآخذه ، وإلا ففى شيء هي ؟
لقد ملأناها بمراتب عدمه بالآثار ، وبحثت أن الآلة وحده ، ولكن من نوع خاص
يعرب من الحلال الفاسد ، ونحن أن فكرة الآلة وفكرة العلة ، إلى درجة
أن في وسعنا أن نكون إليها فكرة كادته إن فهمت على أنها نوع من الوجود العادى أما
إذا قصد منها الوجود بمعنى عدم الخواص على النحو الذى يراه ، فإن الاتفاق بها
وبين هذه النظرية ، ولا خلاف إلا في الاعتراض ، لا مشاحة في الالتفات كما يقولون
ونظرية لسيه قد أحسب صعباً بالعدم هذه فكرة ، حتى لا يعود عدمه في نظره
لكن ، ولا في المبدأ كما اتوجه

ويلاحظ هذه الخواص من الدواعى في وجودها ، فبما في الخواص من نوع الخواص
الدائى ، فالعدم إذن بالعدم ، هذا وجود الآلة ، هذا الخواص موجود من إلهيات
بعضها وبعض ، ثم لا يمكن غوب ، لا يوصف بصفه ، بل موقوف ، وما كانت هذه
الخواص بين الدواعى هي الأساس في الفردية ، ففي وسعنا أن نعبر إلى عدمه هو الأصل
في فردية ، ولما كانت الدائى أو فردية بعضه واحدة كمنحه فاصحة ، هي ، فما
أيضا أن نقول إن العلم هو الأصل في الحرية ، ومع أن الدواعى خاصة بمسألة عدم ،
خصوصاً يرجسون وعيدجر ، قد أشاروا إلى وجود التماسك بين عدمه وحرية ،
حتى قال يرجسون إن مسألة عدم يجب أن توسع حصصها ، ما دما جعل العلم
والحرية في الاختيار أساساً للاشياء ، (تصور الخلق ، ص ٢٩٩) وقال

هيدجر أنه بدون ظهور الأصل لعدم أن يكون ثمة موجود فردى .
 ولا حرية ، ما يتبين من ص ٣٥ . فمع هذا أشار إلى هذا الارتباط
 بينهم من حيث لو انفسهم في الواقع لا بد من ، وأنوا أنفسهم هو الحب كل
 الحب خصوصاً عند وجود . وما هذا إلا لأن لا أحد لم يفهم عدم ولم يفهم
 داخل في تركب الواحد . كأن هيدجر قد حصل عدم شطراً ، ولم يوضح كيف
 يكون داخل في تركب الواحد ، بل كالأمر بمبدأ على العموم ، بالرغم من أنه
 قد دمج في تركب الواحد . ذلك أن تركب ليس مع التفسير أعلى أساس
 مداه في عدم نفسه صفة بين عدم وحرية غير إذ العلم عندنا هو الحركات
 الموجودة من الذات . على هذا فهم كما قلنا نص ندوة ، وقد دونه تفصيلى الحرية .
 لأن الحرية معها استقلال الذات بنفسها وهذا هو ندوة ، فبعدم إذن أصل
 الحرية وصفا كانت الذات في داخل نفسها ، حرية ، فإنها تكون في حال من
 الحرية المطلقة إنما نقض هذه حرية إذا انقلبت أدت من حال الحرية إلى حال
 الاتصال ، وذلك في الفعل فيها من قدر الحرية نعماً لتسعة هذا الاتصال ومقداره .
 أما من حيث المقدار ، فإن كثرة الاتصال تسبب نقص الحرية ، لأن كل راب في
 اتصال مع الآخر ، وإذا حاول أحد هما تحقيق مكائده ، لم تسر لها هذا غير
 مقاومة من جانب الآخر . فكل واحد : عند الذات أي يكون معها الاتصال
 يريد قدر المقدمه مدون . مكس . مكس . وهذه أوجه مشاهد في الحياة
 العادية : فأقل الناس حرية أكثرهم ارتباطاً بالناس ، وبالنساء به . كبرية حرية أقلهم
 ارتباطاً بالغير . وينبع هذا انحصار في حرية ، حرية في حال الاتصال تنم بالغير ،
 إلى درجة معينة ، ثم تزداد إلى سقوف الذات وبعد ، لوجودها الحقيقي ووجودها
 وجوداً مريباً . ولا بد من ذلك ، لأن لا نفس ولا فكراً إلا كـ فكراً الناس . في آخر ما قلناه عن
 السقوف في شرحه أعلاه فغير هذا من راحة عدم ، أي هذا ألقى لعدم الموجود
 من ذات والآخر . الآخر من أعلاه عدم سمي ندوة ، وبأعلاه لفرده رول
 حرية . ولذا في حمة ذلك هي التي تعاضد على هذا عدم . ولعل من شأنه قد طبع من

بعيد شكا من هذا. وإن قصده كما عهد لها حين جعل من أ... في
الأخلاق: المحافظة على الأبعاد من الذنوب الخلقية ثم يقسم سببه على نفس
مذهبنا هنا في عدم

وقد ذكره لعدم معهوده على هذا غير من شأنه في إثبات أن وجوده
 دون حدود حتى الآن. كما أنها فكرة حصية في وجوده. وهو
 فهي أولا تضمن لنا أن عدمه عنصر وجوده أمكنه. وهو
 وعلى هذا التصير، داخل في استلزامه وجوده. وهو
 ليس الأمر بهذا الأمر، وهو أو حاد به في ذاته. وهو
 ولما كان من الثالث أن هذا الكتاب مقتضى على ما هو عليه في ذاته
 لا تجتاز إلا بالصورة، ولما كان عدمه هو هذه المراتب. وهو
 موجود في جميع أوجوهه. وهو في ذاته وجوده. وهو
 من بين الكائنات الحادثة به: فالوجود ليس عدمه حقيقة. وهو
 إلى وجوده غير أنه. والموت لا ينفك عنه. وهو في ذاته وجوده. وهو
 لا اشتقاق أو احد من الآخر أو غيره. وهو في ذاته وجوده. وهو
 مشتق منه. من آخر هذا الأمر. وهو في ذاته وجوده. وهو
 كما أنه لا يحد بعد تصور عدمه. وهو في ذاته وجوده. وهو
 الوجود غرو لعدم، أو أن عدمه ساطع على الوجود. أو
 من عدمه وكأنه لا يكون من ذاته. وهو في ذاته وجوده. وهو
 التي لا حصه لها التي أنه. وهو في ذاته وجوده. وهو
 والعدم يكونان معانيسج الواقع. وهو في ذاته وجوده. وهو
 لأنه لا وجود للواحد إلا مع الآخر. وهو في ذاته وجوده. وهو

ولا نحبسنا بحاجة إلى الإلحاح كثيراً في توكيده هذه الحقيقة، وفي عدم
الرجوع إليها شاملاً، بل في الرجوع إليها في كل مرة، مع الرجوع
الرئيسية التوجيهية التي قلنا بها في عرضنا لهذا الموضوع - في كل مرة -

هذه من لونها باهر، ورسود لونه بذهب بحكم الأحرار، بعضه الإشعاع فيه فكرة لعدم وجوده قبل أن يذكر الفردية لا يمكن أن تفهم إلا على أساس تفسيرنا لعدم، ولعدم إذن هو كائن الأصل في عريته، وفكرة أخرى بدورها أقسامها على أساس الفردية، وفي نهايتها، على أساس تفسيرنا لعدم كذلك، وفكرة التوزع مصدرها أيضاً فكرة عدم، لأن التوزع كما أوضحناه لا يتحقق إلا من مريخ الوجود مع اللاوجود أو عدمه، فكأن فكرة التوزع صادرة مباشرة عن فكرة لعدم، وأحراراً فإن فكرة الإمكان مصدرها فكرة عدم، لأن الإمكان أصل الفعل والفعل لا يتم إلا بظفرة الذات في الغير، وهي ظفرة لا تقوم بها ذات إلا لأن ثمة عدماً، وإلا لكان ثمة اختلاط تام، كل في التحقق للذات الواحدة معرفته بدون فعل، أو للذات كلها متحدة بدون عدم، وبعبارة أخرى يستصعب أن نقول إن عدم لا وجود له إلا إذا كان ثمة إمكان، وإلا فلا معنى له إذ سيكون بلا كمال وتحقيق تام، وفي التحقق لنظام لا مجال للفعل وانعزال إطلاقاً، بل أمحال محال شات المطلق كما هو مشهدنا بالنسبة إلى لكائن لكامل كمالاً مطلقاً، ولا لفعل لا يتحقق إلا لأن ثمة انقساماً بين الذات المعالجة والغير لدى فيه تجري فعلها وهذا الانقسام شاق للاتصال معناه إذن الضرورة وجود انفصال في الوجودات الأخرى فيه الفعل، والانفصال معناه وجود هو ات بين الذات المختلفة وبين الذات المعالجة، وهذه الختلافات هي العدم، والفعل إذن يقتضي لعدم، ولما كان الفعل أساسه الإمكان، فالعدم إذن أساس الإمكان، وهكذا في الأفكار ترتبها الموجهة لنا في مذهب الوجودي، وهي مردبه وتوزع والإمكان، وسط كنها أوثق ارتباط بالعدم، وكأنه إذن التوزع التي يجمع فيها عو، وأمر ك الذي تشع منه كل صور الممكن لمذهبها في الوجود وإذا كانت الأفكار البديلة لتوجيه هذا المذهب تستمد وجودها من فكرة العدم، فمن الواضح أن هذه الأفكار التي تنصب مباشرة أو بطريقة غير مباشرة تماماً إلى هذه الأفكار السائدة تعود بدورها إلى فكرة عدم فهي إذن مركز المصنوع في المذهب الوجودي ولذا يستصعب أن نمكها على كل ما فيها حتى الآن، فراه يرفل في نور ساطع وفي وسما بعد هذا أن نجيب على السؤال الثاني، وهو: لماذا كان لها وجود ولم يكن

عدم ، فالتنبيه إلى سؤال لا معنى له بعد . إذا فهم عن أنه يتخصص بحول تناقض بين الوجود والعدم . فمن قدر أيضاً أن الوجود لا يمكن أن يقوم إلا بالعدم . وكذلك العدم لا يقوم إلا بالوجود . وليس أحدهما شيئاً مضافاً إلى الآخر . يمكن أن . ان عنه ، بل هما معاً ، وهما معاً فقط ، يكونان الوجود في حال الآلية . وإياك . كذلك ، فمن يبقى بعد هذا أى معنى لذلك السؤال ؟ لذا نحن نرفضه على أنه سؤال كاذب . ونحن المشكلة على أساس القول بأن الوجود والعدم يكونان معاً . مع الوجود المحض في حال الآلية . إنما السؤال الحقيقي الذى يجب أن يوضع بعد هذا هو : ما لعلنا نلعبه لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآلية ؟

والجواب القاطع عندنا هو : إنها الزمان .

فدخول الزمان في الوجود الماهوي بعد العدم مع الوجود منه مدى يمتد الزمان باعتباره مصدر انتهى . والوجود الذى يمثله الوجود الماهوي باعتباره الإمكان المطلق . فتكون عنهما وجود على هيئة الآلية . أى هذا الوجود في العالم ولولا زمان إذن لما كان ثمت تحقق للوجود . ومن هنا نستطيع أن نسته أنه حائق بمعنى أنه الوجود في تحقق الوجود . فالخلق هنا إذن ليس معناه الحدة المصنعة كما يرغم رحسون . وليس معناه الإيجاد من العدم كما تدعى الطرة الدينية . بل معناه اتحاد لعدم مع الإمكان بواسطة الزمان .

أما أن نسأل بعد هذا متى وكيف دخل الزمان في "وجود الماهوي لتكوين الآلية؟ هذا لا معنى له أيضاً . لأن الزمان ليس شيئاً عالياً على الوجود الماهوي بدخل فيه في وقت معين وعلى نحو معلوم . بل هو باطن فيه بطونا ضروريا . ضرورة تصدر عن ماهية كليهما . فلا محل بعد هذا للسؤال عن البداية والكمية . مادام هذا السطون أو هذه المحايثة ضرورية . أى ساقه على كل سؤال عن البدء والكمية . وعن هذا فإن تساؤل المختارين يجب ألا يذهب إلى أحد من السؤال السابق الذى وضعناه . ألا وهو الخاص بالعلل العاغلية في اتحاد الوجود الماهوي مع عدم لتكوين الآلية .

المكان، وقد تقرر عليها أنه أشد الإفساد، كما أن ناسا إلى القول بالانفصال،
لأن البرزخ معدوم فيه، وما حركته سوى الأفعال بالانفصال، لأننا يجب أن نجز هنا
من أحوال السجود، وإلا فلا معنى للحركة، وهذا هو الذي في جهته لأن الإفساد
فيكونه الآن، في حال فكرك الانفصال، على الرغم من أن هذا من تناقض واضح
لست أدري كيف وقع فيه هذا، ولا يفهمه، بل كما خلاصه ليس محوامسة
الآن حتى هذا المحقق، ليس ثمرة من جهة من جهة، لا ثالث لهما
إطلاقا، فيما أن مقتضى القول على أنه متصل، وليس به مفصل، فهو مطلقا بأنه
مركب من ذات، وإما أن يقال أنه عن أم مفصل، به عكس، أن يكونه، فكأنه
آيات مفصلة ليس به متصل، أن ليس به متصل، مع أنه غير
جائز على الإطلاق

والمراد في هذا خطأ اعتبارات نفسانية وأخرى فزيائية، أما الفزيائية فهي صورة
الحركة، قصد أن يقال على أنها غير متصلة، والآن قد تقرر من محركاتها والحركة،
فيما كان، من جهة الحركة، ولا بد من اتصال على ما هو، ثم ذهب إلى أن
والانفصال، والآن قد تقرر من جهة اتصالها، من جهة اتصالها، أن يكون
أنه متصل، أو غير متصل، بل هو الانفصال بعينه، فكيف يقال
عنه إنه متصل، متصل، بل هو الانفصال بعينه، فكيف يقال
عنه إنه متصل، متصل، بل هو الانفصال بعينه، فكيف يقال

ونفسه، من جهة من جهة، كما أن ذلك، (كما هو حاشاها)
أن الذرات في انفصال بعضها عن بعض، كما أن ذلك، (كما هو حاشاها)
وأن ذلك، يتصل به، من جهة من جهة، من جهة من جهة، من جهة من جهة،
أن لا يمكن مفصل، بل هو، هذا نستطيع أن نؤكد، على العكس، أن
المراد، المفصل، نصف، إلى ما، من جهة من جهة، من جهة من جهة، من جهة من جهة،
لذرات، وبه على متصل، من جهة من جهة، من جهة من جهة، من جهة من جهة،

والاعترافات "تصاية" ترجع إلى فكرة الذاكرة. إذ قال هؤلاء. وأكد أقوالهم
أخيراً برحسون إلى أقصى درجة، إن الذاكرة ملكة كلية كلية ترتبط بين الأفعال في
الشعور بطريقة متصلة، وكأنها سحبل دقيق يرتسم عليه تيار متصل مستمر! وهي بهذا
تصل الماضي بالحاضر كما تصل الحاضر بالمستقبل بأن عمله مستمر، وهذا الاتصال
ليس معناه التكرار، بل هو كمنار يجرى باستمرار دون أن يعود على نفسه، والرمز
نعم لهذا قد صُور على أنه تيار متصل يجرى في اتجاه واحد من الأول إلى الآخر. ولكن
تسمح هذا المعنى للذاكرة، جاء برحسون مفرق بين نوعين منها مختلفين أشد الاختلاف.
فإحدهما ليست إلا مجموعة من لمعات الآلية التي تمهدنا في تركيب أعمالنا مع الظروف
الممكنة المختلفة. وهي عادة أولى من أن تكون ذاكرة، تمثل تجربتنا السابقة. دون أن
تتميز صورتها والآخرى هي الذاكرة الحقيقية وهذه على امتداد متساو مع امتداد
الشعور، ولذا نصف ونصف كل أحوالنا الواحدة تلو الأخرى وبها لحدوثها، تاركة
لكل واقعه مكانها، وما إلى هي تحدد تاريخها، وتحرك حقائق ماضٍ نهائي قاطع، لاني
حاضر يستمر باستمرار. مثل ما يعمل الذاكرة الأولى، (وهي المادة والذاكرة). ص
(١٦٤) وهذه الذاكرة الحقيقية ليست عنده وظيفة من وظائف المح. وليست
تفهم من الحاضر إلى الماضي بل بالعكس هي تقدم من الماضي إلى الحاضر. فحين
يصبح أفعالنا الماضي استدارة (ص ٢٦٨). وفيها يحتفظ عقلاً بكل الأحداث الماضية
وإن تكن كلها في حال "الشعور" الصريح، إذ من بينها ما هو كائن في الشعور، ولكن
هذا ليس معناه. وال هذه الأحداث والماضي يبدو نعال هذه الذاكرة الخالصة، كما
يسمى برحسون، وكأنه تيار متصل يكاد أن يفصل عن التغير. مكوناً ممدّة قائمه بذاتها.
ولذا كن من التيسير على رحسون أن يخطو الخطوة الأخيرة فيسبغ الذكرى الخاصة
بأنها رمان أو المدة نفسها ومن هنا يرى أن ذاكرة قد أدت به وبغيره من السابقين
إلى تصور الرمان متصلاً، مادامت الذاكرة عدم تقدم لنا تياراً متصلاً من الشعور
غير أن هذا التصوير لوظيفة الذاكرة ليس صحيحاً. فقد أثبت بيير جايه (١) أن

(١) بيير جايه: "تطور الذاكرة ومفكرة الزمان" - باريس - سنة ١٩٢٨.

الذاكرة ترجع إلى العمل الموحد ، يقال : إن فعل مؤجل هو في رأى عظمة
اليد الحقيقية للذاكرة (ص ٢٣٢) . ومعنى تأجيل العمل : إحداث انقطاع في تيار
الشعور ، لأنها تكون تمتد أحراراً في أن تعمل أو لا تعمل . وفي هذا قطع تيار العمل
المتواصل ، وإحالة إلى مستقبل أبعد ، هذا كذا في ذاكرة كذا ، وما كانت ملكة
كافية ، تحدها في كل إنسان ، بل يقول بجانبه رداً على : حصوله ، إن حصوله يقول
عادة بأن الرجوع المعقول ذو ذاكرة ، فالمسبب من هذا الرأي : هو أن الواحد ليس له
ذاكرة كلية تحترق فيها كل ما من أحداث وما عساه من أحاسيس وإدراكات
ملكته متأخرة تنشأ مع الحياة الاجتماعية من أحسن مكيف العمل وبهاها ، والأحداث
لا تسجل فيها على غير خط مستمر وتيار متصل ، بل على أساس إشارات عقلية أو
اجتماعية تعطيها مدلولاً واتجاهاً خاصاً .

ذلك بعد جابه وهو بعد يوجه إلى إثبات أن الذاكرة لا تعطي هذه الصورة سار
متصل للشعور يتدرج في الزمان من الماضي إلى الحاضر ، بل على العكس من ذلك يمثل
لنا في الزمان انقطاعات وانفصالات ، الواقع في صورة : حصول الذاكرة لا يتفق
في شيء مع ما تدل عليه كل الظواهر المتبعة بالذاكرة . سواء في أحرفها العادية أو في
أحوالها المرضية ، ولا دليل مطلقاً على وجود ذكرى حاضرة ، أي تذكر عابر
أحداث معينة محدودة ، وبالتالي لا دليل على وجود تيار للشعور بالماضي يسير في
خط واحد متصل ، وكأنه تذكر فوق كل حد كرات آخرية المحددة من كل ما للدينا
ذكرات خاصة بأحداث معينة معروفة ذات تجددات عدة ، وفي جميعها مع ذلك
حول وحدة ، فإن هذا الجمع لا أصل له إلا في نهاية مصدر واحد بنسب إليه هو
شخص أو ذات معينة . ولا يبدل هذا الجمع إطلاقاً على أن منه تياراً متصلاً على
النحو الذي تصور عنه رجسوان الذاكرة الحالية ولعلها براء بريد أحرف
تجمله رجسوان وفي وسعنا أن نصور أسرى في رجسوانه ، لا غناء لخصيصة
الامر أن رجسوان قد جعل الذاكرة هي الروح وتصور الروح نبي أنها لمدة أو
الزمان المتصل المستمر ، ثم صور الذاكرة على أساس هذا تصور برمان ، فكان

يذكرنا بالأضواء الثلاثة في وصف أرسطو لسان غير وهمي "نعم" ، والفعل في
سفل تحقيق ، وهذا لسمه "ح" ، "كان أي تحقق معه" ، وسميه "بتحقيقا
ولكن عاين" ما نقوله هنا وما يقوله أرسطو "أ" ، "قد" ، "أ" ، "من" ، "وجه
الوجود" ، وهو قد نظر إليه خصوصا من ناحية الواحد ، "ع" ، "في" ، "هذا" ، "نفس
إلى" ، "نفسه" ، "أن الأول" ، "فيه" ، "حال" ، "للحرية" ، "و" ، "شي" ، "نفس" ، "مع" ، "ع" ، "وجه" ، "أ" ، "من" ، "أول
محال" ، "حرية" ، "به" ، "سأل" ، "سأل" ، "إلى" ، "أحد" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
للتعقيل" ، "ع" ، "به" ، "ح"

أن الإمكاني قدماه أن الوجود الثاني في حالة "أ" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
وهو" ، "سأل" ، "ع" ، "به" ، "ح" ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
الممكن هو سراب الحاضر في الماضي ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
الممكن هو سراب الحاضر في الماضي ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
حالة الندم: فقد أن "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
يمكنا أن قد "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
هو الماضي ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
أصبح واقع قد كان يمكنا ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
نقول أيضا في نفس "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
وليس الممكن انعكاسا لغيره ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
الوجه الممكن وحده ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
من ذلك ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
وليس هذا الإثبات وحده هو الذي يقفنا بصاد مذهب برجدون ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
أن بين صحة "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
الذي فيه اختيار ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
اختار من بينها "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل
هذا الحور ، "أ" ، "من" ، "سأل" ، "بالتأني" ، "قال" ، "أ" ، "قد" ، "به" ، "ك" ، "من" ، "سأل

معنى له، بل يكون اضطراراً لا اختياراً، واختاره إسن نفصى بالضرورة معذوراً وجود
الممكنات فقد يكون معذوراً من أجل يسر اجتره أن يقف هذا الموقف الذي وقفه
بحسب من فكره الممكن، أم هو حسب من القاديين بالخرية، بل من المفاخرين هذا
كل منهما حر، بل حتى من موقفه هذا يستبعد كما يجب، إذ لا استطاع أن ألتزم
مطلقاً كيف دته هذا هذه تضره بسببه و صحه، صدمه لعمل الحر، ولعل التعبير
الممكن هذا شافى العرب هو رغبة معية التي حمية أي جعلته بها يهتزم العمل على
الإمكان، من بلا هذا دور العقيم والاحياء من عمية العمل، أي معية كل حربه،
أو ليس من سحره مدته أن يقال عنه بعد هذا به سدوف احرية ؟

من ثاب من أن الإمكان سابق على توفقه، بل كما ددد خفيقه صادر عن
وهم، وهو أن لأسفه ها في التحقق للعمل، فتضمنها في مستوى واحد، هو الوجود
العمى منجمن بالعمل، وهو بل أن أحدهم، وهو توقع تكون أسبق مع أنما يجب أن
لا أحد هذا أن في مسووس شذو، مسووس و حور، وهو الوجود
العمى واقعى والإيضاح هذا يعود إلى تضره لعمل حر، وقول إن الذات قبل العمل
تكون حورية لإمكانات عدة، فحيا من سبب إحداها أو بعضها وتحققه، والإمكانات
ها شيا، مسفه فانه لا نحقق، ولكن لا كذاها والاختيار هو لدى يمين الأوجه
الممكنة أي سحفيها، انما معن أن ما هو، انشيد، حتى إذا ما انتهى صار الوجه
المختار متحققاً فعلاً، ودور سفه هذا هو دور فعل جرى حاصراً وبهم في آن واحد مع
الاحياء، حتى إن لا يستصع أن يجرى سبها بالعمل، وإن يجب أن بعدهما فعلاً واحداً
لا سحرأ، حتى في حال حضور، بل كما بعد الشفيد صانته، فديا دور حديد ثالث
هو دور الفعل وقد تحقق، ومن أوضح هذا أنما سبها، سكون، ولا يراه شيء
في حال كيمه وفعل جرى، بل في حال شيء قد كان ومن ها يرى أن هذه العملية ذات
أدوار ثلاثة، معن، عساره تكأ، سيكون، و فعل عساره حادنا جرى، كأننا،
والفعل بالعساره شفاً قد كيم، وسكون، معها المستحسن، وهذا كان، معها الماصي،
وهو كائن، معها الحاصر، وهذا المعنى وهذا معنى حسب، يرقى في الرمان بين ماص

وحاصر ومستصل فأبانت اليمين الثلاثة إذن ذوات معان ، وجوده حاصصه ، لأنها لا تنصل إلا بالمعل في أدوار تحققه ، أي وجوده في 'حاله' من تحقيق اليمين من الماهية ماريين بالمعل بمعناه الدسامكي ، حتى تصل إلى شعور شعور به وجود

ولو رجعا الآن إلى لوحة لثقة ذات أي وضعها ، سواء كانت في ملاحظة أو بالنسبة إلى الإرادة ، لو وجد أن تلك الثلوث من ثابوتات ثلاثة في كمالها من غير أن من هذه الآيات الثلاثة وهذا ما أشرنا به فعلا من قبل في عرصا لصيغة كل منها ، فلا داعي إذن لتكرار ما قلناه ، إنما جئنا به بأن نشير إلى المذهب هاضق و لإرادتي المتناظرة بالآيات الثلاثة حتى نعرض لهذا ، مري في كل منها عادة من حيث هي معناه المعادله أما المستصل فلأنه يدل على الإمكان من حيث هو ، وهو لا يزال غشا لأن في مجرد التحقق إسقاطا لبعض الآلهة ، ومن هذا نفيد منه ضرورة حاد القصص في بعض السابق - ، فهو إنه لهذا العن الممكبات بسم الله الرحمن الرحيم و بهجته و لإقبال ، من هنا كان الأمل أو البرحاء أو الحمى ، وكما أحوال عاصفة بدل على أن السفس ، أعدت ما يشعره الموجود ، ونحن قدر أيضا فعلا أن ثابوتات مقولات مرتصين به ، دلان على هذا : فهو الحب في ميدان العاطفة ، والتعال في ميدان الإدراك ، وهذا أسنى مشاعر الموجود الخي من حيث السمادة ولكن ليس معنى هذا أن المثل الأعلى موجود الخي أن يقتصر عليهما ، لأنهما لا يمكن أن يقوموا بذاتهما ، وإلا انقلبا إلى أوهم حوامه ، وهذا ما تقتضيه أيضا طبيعة التوزن في الوجود ، فهي تعصى عليهما ، لا تعف عند الإمكان ، بل لا بد لنا من الانتفاع إلى الفعل وهذا الانتفاع إبان تحقيق مبدأ تفهيد شفا من بهجة الإمكان ، ولكنه لا يفعدا هائبا ، لأن 'فعل' لا يزال كائنا ، أي لا يزال تحت إمكانيات لم تتحقق بعد كلها ومن هنا كانت المقولات المعه عن هذا الدور ليس فيها من البهجة ما في مقولات الدور السابق ولكنها أيضا أكثر بهجة من مقولات الدور الثالث ، ولما كان التحقيق يجري بالفعل كائنا ، فإن الشعور به يكون إلى أقصى درجة ، أعني الشعور من جانب الذوات بوجودها لأن وجودها في تحققها بالفعل وهذا في الواقع هو معنى الحضور ، وهذا كان هذا الدور دور الحضور أو الآن الحاصر

الوجود فلا وجود لا مع معي ، ولا معي إلا مع الإمكان ، ولا إمكان إلا لفعل ،
ولا معي ، لا وبشيء - حرماً على الأقل - دلي تحقيق شيء فعلاً ، والإمكان ، والفعل
إيمان ، تحقيق ، وتحقيق فعلاً هي كما رأيت آيات الزمان ، فلا وجود إذن إلا بالزمان ،
وعلى هذا فكل وجود ينصير خارج الزمان هو وجود موهوم ، مصدره التجريد الكاذب
لفعل ، وهم حاول أن يفسر الأشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحصنة ومصدر
القول به محاولة الإنسان القنينة على الجزع من الزمان .

ذلك أنه ، ولو أن التحقق لا يتم إلا بالزمان ، فإن في مجرد التحقق حيراً من
ناحية وشراً من ناحية أخرى الخسر من حيث إعطاء الوجود الداني بما تحقق من
إمكانات ، ونشر من حراء عدم إمكان تحقيق الإمكانات الأخرى فقد رأينا أن
معنى لانتم إلا إذا كان تم اختيار ، والاختيار معناه ترك إمكانات غير متحققة وغير
فائدة أحياناً لتحقيق معنى واحد لإخلاص ، ما كانت تسعده لانتم إلا بالتحقيق الكامل
لكل إمكانات ، وهذا لا يمكن إلا إذا قدر المستصاع ، فإن في مجرد الاختيار نقصاً
عن السعادة وكل هذا يؤدى إلى شعاع داف ومن هنا يؤتى شعاع الصبر من الناحية
بوجه به يد سعاده لا يمكن إلا بإحراز الكل وإحراز لكل مستحيل لأن
معنى انتهى الاختيار ، انتهى أن كل شيء انتهى معي ، ومعنى لا يقوم إلا بأحد
أوجه أو بعض ، حيز دون بعض الآخر من أوجه الممكن والاختيار إذن معناه
سدادة إمكانات ، وفي هذا عدم تحقيق ما يؤدى إلى عدم إحراز الكل ، وبالتالي
يشعاع شعاع شعاع شيء تسعده هذا السبب بعينه ويستصل شقياً ، لأن الإمكانات
تساعده والامتناع لا يزال حثيرة وقد كانت كلية لن تحقيق إلا بإحراز الكل ،
وإحراز الكل معناه أن شيئاً لا يمكنه ، والاختيار تلامهاى مستحيل ، والسعادة
كلية من مستحبة وهذا ما يعده عارده هو إلى السعادة بسببه فهي نسبية إلى
إمكانات التامهية ، وهي ، بالتالى ، دائماً ومن حيث جوهرها ، فسيية ، مادام
الامتناهى لا يمكن اختياره .

وهذا شعاع لا يمكن إذن أن يروى إلا إذا أمكن قطع الامتناع ، أو إذا استعبدنا

الإمكانات والأول مستحيل. فلو كان معدوماً لم يكن له وجود، فلو كان معدوماً
استعداداً لما كان ولداً لحدوثه من غير وجوده لا استعداداً من غير استعداد
بعضها، قد اضطررنا إلى الأخذ بهذا المعنى معاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
من غير أن يكون، ووضعناه في غير محله، لا معنى له، فهو في مقامه، ما كان وقد
رأينا ما في هذا التصور من عدمه من غير وجوده، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
في أن واحد لا متبهماً من حيث الإمكان، وما هما من حيث الفعل، فهو كمال جامع
لكل كمال ممكن، ومعنى هذا أنه متناه في ذاته، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
على الأقل، فنحن هنا إذن يازاه وهم آخر صواب، وهو أنه معدوم.

وقد آن للأسان أن نحقق من كماله، وهو ما نرى في وجوده، والوجود
المعتمد بالزمان، فهذا واجب ذاته من أن يكون، لأن وجوده بلا أساس، ومنه
ولهذا وبنا بغيره، فما في غير حقه، وهو، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، والوجود
المعتمد بالزمان، وهو، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
أشبه الأوهام، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
كاذبة باتت أشبه الكذب، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
وجود أو لا وجود، تلك هي المسألة هنا أيضاً.

فإن كان وجود، فلا بد من الزمان، أما بدون الزمان، فلو كان معدوماً
ولا واسطة بينهما.

ولكن هذا أن كيف مدحه، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
وهذا محض، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
والزمان هنا هو العلة في عدم الإمكان، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
فتحقيق كل الإمكان مستحيل، ولما كانت السعادة لا تتم إلا بأن يتحقق الوجود، كان
إمكانها، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
على الأشياء، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً
٢٣ ٢٥ فما جعل الله من هذا شيئاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً، فلو كان معدوماً لكان مستحيلاً

وهذا يدعو إلى إثارة مشكلة الأولوية أو الأولوية والآيات الثلاثة وارتأى
يا أنها قد انقسمت، كما هو طبيعي، إلى ثلاث شعب فقربها بحسن الأولوية والأولوية
معاً للحاصر، وآخر يجعلها ناصية، وثالث مستقل والأولون هم فائقون بفكرة
الحاصر سرمدي، وانعريق شيء ينسب إليه المؤرخون وأصحاب الـ «عقيدة التاريخ»
بوجه عام أما شعبة ثالثة فتمثلها عادة أصحاب «الدينية» و«الوحدانية»
خصوصاً كبركجورد وهيدجر.

أما فكرة الحاصر لاسي لآل فتعود في سببه لأمر إلى «نصره» القديس إلى
السرمدي على أنها الآن الدائم، خصوصاً في الأصولية الحديثة وهي في الواقع محاولة
لتجميع بين إرمان و«السرمدي» إذ أنه لآل هو نقطة تقاطع بين إرمان و«السرمدي»
كما يقول لوي لافل^(١)، «وإرمان يبقى الموجود بالآن، فهو لا الآن لما دخل الإرمان
في الوجود على الوجه الذي دخله»، كما يقول أبو البركات العدادي^(٢) «فالآن يشارك
إذن في الوجود المـ من باعتبار الحضور، وفي السرمدي باعتبار الدوام وعدم
التحريك ولذا نجد لافل نفس فكرة الحاصر السرمدي ثم ينسب به عون نحو تحقيق
السرمدي، وبالتالي لتحقيق بوحده الـ «الوحدانية» أي أنه أصحاب «عقيدة صوفية» وهم
يبدأون بإعادة تجربة صوفية للسرمدي مع وجود الحاصر، والمنصوفة المسادون من
أهم من عواشدة التجربة، وسموها «الآن الدائم»، لدى شرحه صاحب كتاب
«جامع الأصول في الأولياء» شرحاً جيداً «الآن الدائم» هو امتداد الحصة
الإلهية، الذي يدرج فيه الآل في الأدب، وكلاماً في الوقت الحاضر لطهور هما في الآل
على أحيان الأدب وكون كل حين منها مجمع الآل والأبد، فيحدد الآل والأبد
والوقت الحاصر فذلك يقال لافل إرمان وأصل إرمان سرمدي الآن. الآيات لرمزية
مفوش عليه وتعبيرات لا يظن بها أحكامه وحُورته، وهو ثابت على حاله دائماً سرمدياً،

(١) لوي لافل: «الحصة الكلية»، ص ١٧٤، باريس سنة ١٩٣١.

(٢) أبو البركات العدادي: «نزهة في الحكمة»، ص ٧٩، طبع مصر سنة ١٣٥٨هـ.

لنفس. وإن كان الالحاد محتتماً فأحد من هؤلاء. ولا حرج في أمده. ونحن وإن
 كنا نذكر ساهي وحدها، أم كـ حصص مدتها في الوجود. وبما لا يهيمه على
 نحو ما كن. من متى حده من في والحق لمجدك هو ذلك لدى يدعو إلى الإقبال
 على بعض من تلك الانتهاء من فعل صار متحقفاً متبهاً. فثبت إذن تناه ما كن أو
 يكون. وبما منحرك أو حرك (دس مكى). ولأول أسسكى (وهذا ما شاهدناه
 فعلا وقتنا به وسبح في فكرة الوحدة الموحدة.

وعص من هذا كله إذن أن هذا من فكرة تفصيل بعض الآيات لرمزية على
 الآخر فكري في بصره حظه. ذاك من فاه من نوع الوجود. ولذا يؤكده بكل
 قوة وحدة الآيات الثلاثة وحده. من في سكر الدلالة الأصلية. ولا يسمح لأحد
 مصداقاً تفصيلي. من بعض بعض. ما من يحدث عن رمزية الحقيقة الأصلية أما
 لرمزية. فمعه فهو من في بعض. فحده. لا يات على حساب الآخر. كما فقت
 تصوره في حلقها. حاض. والوجود فيه في رعبها مكانه المسكون. وتاريخه في أمكانها
 على الماضي. والحق أن هذه لرمزية أو لرمزيات يست أصله حقيقته. إنما هي صور
 أفعاله حركته منسوبة بها. كمن على حصص مآربه.

نحو ذلك لا يفتن أن على آخر بصر به مضيق. من يؤكده أولاً وحدة الثابوت
 في لرمزية. لمدحه أنها ستصعق أن يكون المستقر والحاضر والماضي لزمان الواحد.
 من حاض لما قد بعد. فمدحه ستصعق أن يحدث عن سببه أحدهما على الآخر
 في آخر حركته حسب هي تلك. وسماها تفصيل في حل أقواله فهو له الألم
 سوتها في الماضي. واحب أن المسكون. وعق أن الحاضر. وإن كنا جد وحدة
 لرمزية محققة في كل ما.

وما هذا إلا أن لا فكري. في وجود تفصيلي عليها هذا. بدلاً من مطلقاً
 بأن ضمن أحد الأسس أصلاً للذين الآخرين. وكأننا إذن قد وجدنا فكرة الرئيسة
 الثابتة والآخره تبع دونه في الكشف عن طبيعة الزمان وهذا إذن يكون قد
 وجدنا حقائق وجود انبسيه هي بعض خصائص لرمزية لأصلية.

وحلال هذا بيان قد انتهى إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين الأولى أن
لا وجود إلا مع الزمان والمكان ، وأن كل ما ليس بمكان والزمان فلا يمكن أن يعد
وجوداً ، وتلك هي ما نسميه شاربجه لوجوده والثانية أن كل شيء من آيات الزمان
مكتفٍ بطائع وجودي عاصي لإرادتي حاصر ، وليس الزمان إذن مكوناً من وحدات
كيفية متشابهة في الكيفية ، بل بالعكس ، هو مكون من وحدات مفصلة ، ولكلها
ليست كية بل كيفية ، فالرابعة إذن كيفية . وهاتان الحقيقتان معاً هما ما مرر به يقول
إنه الوجود ذو تاريخية كيفية .



أسماء المؤلفات الإفرنجية الواردة بالكتاب

- 1—M Hegelger : *Sinn und Zeit*, 4 Aufl., 1935. Halle am. d. S.
- 2—B. Pascal : *Pensées et Opuscules*. Ed. Brunschvicg, Paris, 1912.
- 3—I Kant : *Kritik der reinen Vernunft*
- 4—H. Der... : Arch. v. L. u. K. G. H. M. I.
A., II, 1886
- 5—Nietzsche : *Theologische Jugendchriften*, hrsg. von Nohl, Tübingen, 1907
- 6—Hegel : *Logik* (*Enzyklopädie d. philos. Wissenschaften*), hrsg. von Lasson, Leipzig.
Philos. Abt.
- 7—Hegel : *Wissenschaft d. Logik*. WW. III
- 8—J. Wahl : *Le Malheur de la Conscience dans la philos. de Hegel*. Paris, 1929
- 9—Hegel : *Phänomenologie des Geistes*. WW. II
- 10—Hegel : *En. ykl. d. phil. Wiss.* hrsg. von Bolland, Leiden, 1906
- 11—B. Heimann : *System u. Methode in Hegels Philosophie*, 1927
- 12—W. ... : Les 19. Jahrhunderts (Paris) 1936
- 13—B. Croce : *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1927
- 14—J. Wahl : *Etudes Kierkegaardianes*, Paris, 1926
- 15—Fr. W. J. Schelling : *Sämtl. Werke*, Stuttgart u. Augsburg, 1933
- 16—Maine de Biran : *Ouvrages*, publ. par Victor Cousin
- 17—Maine de Biran : *Ouvrages inédites*, ed. Nautille
- 18—S. Kierkegaard : *M.*
..... (III) : *Traité de désespoir*, l'Paris 1939
- 19—Karl Jaspers : *Philosophie*. Berlin, 3 Bde. 1932
- 20—C. Marcel : *Journal Métaphysique*, 2ieme ed. 1935 Paris
L'être et Avoir. Paris, 1935
Du Refus à l'Invocation. Paris, 1940
- 21—Seneca :
Berolini. M. M. V. I
- 22—Pierre Duhem : *Le système du Monde*, Paris, 1913
- 23—Simplicius : *In Arist. physicorum libros quatuor priores commentaria*. Editio
Hermanicus Die s, Beroloni 1895
- 24—Plutarque : *Placita philosopharum*
- 25—P. Kraus : *Jadid ibn Hayyana*, t. II, Le Caire, 1942
- 26—J. Philoponus : *de Art. Mundi*
- 27—B. ... : *de die natali*
- 28—Platon : *Dialogues of Plat*
- 29—Archer Hind : *The Timaeus of Plato*. London. 1888
- 30—Albert R. vaud : *Timée*, tr. fr. Collect. Guillaume Budé
- 31—Fracaroli : *Il Timeo*
- 32—Covelli : *Le ...* Annali ... Norm di Pisa v. 12
- 33—R. Mondolfo : *L'Infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze 1935

- 34—F. Cornford : *Plato's Cosmology*, London, 1937.
- 35—L. Stefanini : *Platone*, 2 vol., 1932, 1935. Padova.
- 36—S. Pines : *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, Berlin, 1936.
- 37—Zeller : *Die Philoz. der Griechen*, 2. Aufl., 1879.
- 38—O. Spengler : *Der Untergang des Abendlands*, München, 1911.
- 39—M. Heidegger : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt A. M., 1944.
- 40—Plotin : *Ennéades*, tr. fr. par Emile Bréhier, Paris Coll. Budr.
- 41—Plotin : *Ennéades*, tr. fr. par Emile Bréhier, Paris Coll. Budr.
- 42—Proclus : *Institutio theologiae*, ed. Ambrose Firmin Didot, Paris, 1855.
- 43—Damascius : *Quaestiones de primis principiis*, edidit J. Kopp, 1876, Frankfurt, ed. von Rulke, 1889, Paris, ed. par E. Chaignet, Paris, 1894.
- 44—A. Augustinus : *Confessiones*, de civitate Dei, Ed. Migne.
- 45—J. Oulton : *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris, 1933.
- 46—Van Bléma : *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant*, Paris, 1908.
- 47—Leibniz : *Examen de principes de Mathématique*, éd. Erdmann.
- 48—H. Vaihinger : *Kommentar zu Kants Kritik der Vernunft*, Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1927.
- 49—H. J. Paton : *Kant's Metaphysics of Experience*, London, 1936.
- 50—H. Bergson : *L'évolution créatrice. Durée et simultanéité, les données immédiates de la conscience, la pensée et le mouvement. Matière et mémoire*, Paris.
- 51—Kant : *Präjudizien zu einer jeden künftigen Metaphysik*, hrsg. von Karl Vorländer, Leipzig, 1921.
- 52—Joh. Voelkel : *Phänomenologie u. Metaphysik der Zeit*, München, 1925.
- 53—Lenzen : "the schema of time", in *The problem of Time*, California University Publications, California, 1923.
- 54—C. D. Broad : *Scientific Thought*, London 1925.
- 55—Juvet : *La structure de nouvelles théories physiques*, Paris 1933.
- 56—E. Cassirer : *Zur einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlin, 1921.
- 57—H. Driesch : *Die Relativitätstheorie und die Philosophie*, 1924.
- 58—H. Reichenbach : "La signification philos. de la théorie de la relativité", in *Revue Philosophique*, juillet-août, 1922.
- 59—M. Schlick : *Raum und Zeit in der gegenw. Physik*, Berlin 1922.
- 60—Max Scheler : *Le sens de la souffrance*, Paris, 1936 (1. fr.).
- 61—M. Heidegger : *Qu'est-ce que la Metaphysique ?* tr. fr. Corbin, Paris, 1938.
- 62—S. Kierkegaard : *Journals*, engl. trans., London 1936.
- 63—Max Scheler : *Morale*, Berlin, 1921.
- 64—F. Nietzsche : *Werke*, klein octavo Ausgabe, 1901—1912.
- 65—Em. Meyerson : *Identité et diversité*, Paris, 1932. *Le cheminement de la pensée*.
- 66—Leibniz : *Philosophische Schriften*, hrsg. von Gerhart.
- 67—Louis de Broglie : *Matière et lumière*, Paris 1937.
- 68—Edm. Husserl : *Idées à une science phénoménologique*, 1912.
- 69—Pierre Janet : *L'évolution de la mémoire et la notion de temps*, Paris, 1928.
- 70—L. Lavelle : *La Présence Totale*, Paris, 1934.

حرف الراء

- رو-و Rousseau : ١٤١
رله Rolfe : ٧٧
رلسه - Reichenbach : ١٢٨ ، ١٢٧
رلفو (أليبر) Alibert Rivaud : ٤٩

حرف الزاى

- يون الزواني Zeno : ١٤ ، ١٦

حرف السين

- سراط Socrates : ١٤٢ ، ١٨٩ ، ١٩٩
١٩٣ ، ١٩٢ ، ١٩١
سلفيوس Simplicius : ١٢٢ ، ١٩٩
٧٧ ، ١٦ ، ٧ ، ١٦

حرف الشين

- شريدنجر Schrödinger : ١٧٣
شكسبر Shakespeare : ١٥٨
شلتج Schelling : ٢٩ ، ١٣
شكنل (ميرش) Schenkel : ٦٩
شوبنهور Schopenhauer : ١٢٩ ، ١٦٩
شنيه Chaiguel : ٧٨

حرف لطاء

- لوسى لويس

حرف المعاء

- مان (جان) Wahl : ١٢ ، ٢٦
مان هين van Biema : ٩
مشراسي Westerstrasse : ١١٣
مايخا Vaihinger : ٩٦ ، ٩٥ ، ٩٥ ، ٩٦
فترجيرل Fitzgerald : ١١٧
فلردين لري : ١٩٧
فرزكروى Frazerotti : ٥٩
فرلوف (كنود) Kaud Ferlov : ٢٥
فرى Fermi : ١٧٣
فريل (Fresco) : ١٧١ ، ١٧٢

مريزا الأيلاوية (الأميرة) Thérèse d'Avila :

- ٣٧
زى Zeller : ٦١
١٢٧
تور أندريه Tor Andrie : ٨٤

حرف الثاء

- ٢٩ Thier

حرف الحيم

- ٨١ ، ٨٠ ، ٢٩ ، ١٢٢
جانو (جان) J. Gâteau : ٣٤
جان (جان) G. Maitel : ٧٨
٥٠ ، ١٢٢
Werner Gent () : ١٠
جولدزير Goldzier : ٨٤
جوب Jowett : ٢٩
جون (جان) J. Gutton : ٨٦
١٥٨ ، ١٢٦
جوفيه Juvel : ١٢١

حرف الدال

- دال Dierich : ١١٣ ، ١٢٢ ، ١١١
دالباوس : ٨٤
دال Dama : ٧٦ ، ٧٤ ، ٧٠
٨٢ ، ٧٧
دال Dandale : ٦
دوستووسكى Dostoevsky : ١٤١
دال (جان) J. Juhem : ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٢٩
١٢٥ ، ٧٦ ، ٧٣
دي بروى Louis de Broglie : ١٧٣ ، ١٧١
١٢٥
ديو De Beer : ٥٩
ديو (فرمان) Firmin Didot : ٧٢
ديو Descartes : ٨٦ ، ٣٤ ، ٣٣ ، ٢٩
ديو Diels : ٦٦
ديو Democritus : ١٧١

حرف الدال

- ديوجانس Diogenes : ٤٦

- ۱۸۸۰ : Lebedevsky لوبتسکی
 ۱۸۸۱ : L. renja لورنجا
 Ed. Le Roy (ادوار)
 ۱۸۸۲ : Lebnz لیبنز
 ۱۸۸۳ : Lebnz لیبنز
 ۱۸۸۴ : Lebnz لیبنز
 ۱۸۸۵ : Lebnz لیبنز

حرف ميم

- ۱۸۸۶ : Max Scheler ماکس شلر
 ۱۸۸۷ : Mafeluche مافلچ
 ۱۸۸۸ : Meyerson مایرسون
 ۱۸۸۹ : Mendelssohn مندلسون
 ۱۸۹۰ : Mosley موسلی
 ۱۸۹۱ : Mond Ho موند هو
 ۱۸۹۲ : Michelon میکسون
 ۱۸۹۳ : Main de Brian ماین دی بریان

حرف نون

- ۱۸۹۴ : Nohl نوئل
 ۱۸۹۵ : Nelz he نلز هه
 ۱۸۹۶ : New نو
 ۱۸۹۷ : Nohl نوئل
 ۱۸۹۸ : Nelz he نلز هه
 ۱۸۹۹ : New نو

حرف طه

- ۱۸۹۹ : Hamon هامون
 ۱۹۰۰ : Herbert هربرت
 ۱۹۰۱ : Husserl هوسرل
 ۱۹۰۲ : H yghcaz هیگهز
 ۱۹۰۳ : Heger هجر

- ۱۹۰۴ : Fichte فیخته
 ۱۹۰۵ : Ilu archus ایلو ارچس
 ۱۹۰۶ : Porphyrius پورپوریوس
 ۱۹۰۷ : Vorländer وورلندر
 ۱۹۰۸ : Wolf وولف
 ۱۹۰۹ : Vokell واکل
 ۱۹۱۰ : Phion فینون
 ۱۹۱۱ : Phine فین

حرف الکاف

- ۱۹۱۲ : K vorländer کارن وورلندر
 ۱۹۱۳ : K katoesch کارن کاتوش
 ۱۹۱۴ : Cassirer کاسیرر
 ۱۹۱۵ : Croce کروچه
 ۱۹۱۶ : Chrysippus کریسپوس
 ۱۹۱۷ : Clark کلارک
 ۱۹۱۸ : Kant کانت
 ۱۹۱۹ : Censorinus کسنورینوس
 ۱۹۲۰ : Kopp کوپ
 ۱۹۲۱ : Copernicus کوپرنیک
 ۱۹۲۲ : Corbin کوربین
 ۱۹۲۳ : Corland کورلند
 ۱۹۲۴ : Coriscus کورسکس
 ۱۹۲۵ : Cousin کورسین
 ۱۹۲۶ : Cayotti کوانتی
 ۱۹۲۷ : Kuno Fischer کونو فشر
 ۱۹۲۸ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۲۹ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۰ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۱ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۲ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۳ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۴ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۵ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۶ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۷ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۸ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۳۹ : Kerkgaard کیرکگارد
 ۱۹۴۰ : Kerkgaard کیرکگارد

حرف اللام

- ۱۹۴۱ : Lavella لاول (لوی)
 ۱۹۴۲ : Lason لاسون
 ۱۹۴۳ : Lenzen لسن

حرف الزاي

١. و - ابدية عدد أطول من وأوسطه ٨٦

حرف الهاء

٢٨ حروف

١٩٨ حروف

١٣ ١٨ ٤٢ حروف

٢١٧ ٨٧ ٦٢ ٧٠ ٨٠ ٥٨ حروف

سويات مفرقة المدين الدنيا ٤٩

حرف الشين

شعبية محمد في مذهب أمته واعتقاداته ١٤

١٤ حروف

١٧ حروف

٧٧ ٧٦ ٨١ حروف

٤٣ حروف

١١ حروف

١٤ حروف

١٣ حروف

١٦ حروف

حرف الطاء

١٧ حروف

حرف الكاف

٢٠ حروف

١٤ حروف

حرف الجيم

١٧ حروف

١٧ حروف

حرف الدال

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

حرف الحاء

١٧ حروف

حرف الخاء

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

حرف القاف

١٧ حروف

حرف الف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

١٧ حروف

تصحیح الخطأ الطبعی الوارد بالكتاب

صفحة	خطأ	صواب	صفحة	خطأ	صواب
٢	١٠	١٠	٢	١٠	١٠
٣	٧	٧	٣	٧	٧
٤	٨	٨	٤	٨	٨
٥	١٨	١٨	٥	١٨	١٨
٦	١٥	١٥	٦	١٥	١٥
٧	١٧	١٧	٧	١٧	١٧
٨	١٧	١٧	٨	١٧	١٧
٩	١٦	١٦	٩	١٦	١٦
١٠	١٨	١٨	١٠	١٨	١٨
١١	١٧	١٧	١١	١٧	١٧
١٢	١٦	١٦	١٢	١٦	١٦
١٣	١٨	١٨	١٣	١٨	١٨
١٤	١٧	١٧	١٤	١٧	١٧
١٥	١٦	١٦	١٥	١٦	١٦
١٦	١٨	١٨	١٦	١٨	١٨
١٧	١٧	١٧	١٧	١٧	١٧
١٨	١٦	١٦	١٨	١٦	١٦
١٩	١٨	١٨	١٩	١٨	١٨
٢٠	١٧	١٧	٢٠	١٧	١٧
٢١	١٦	١٦	٢١	١٦	١٦
٢٢	١٨	١٨	٢٢	١٨	١٨
٢٣	١٧	١٧	٢٣	١٧	١٧
٢٤	١٦	١٦	٢٤	١٦	١٦
٢٥	١٨	١٨	٢٥	١٨	١٨
٢٦	١٧	١٧	٢٦	١٧	١٧
٢٧	١٦	١٦	٢٧	١٦	١٦
٢٨	١٨	١٨	٢٨	١٨	١٨
٢٩	١٧	١٧	٢٩	١٧	١٧
٣٠	١٦	١٦	٣٠	١٦	١٦
٣١	١٨	١٨	٣١	١٨	١٨
٣٢	١٧	١٧	٣٢	١٧	١٧
٣٣	١٦	١٦	٣٣	١٦	١٦
٣٤	١٨	١٨	٣٤	١٨	١٨
٣٥	١٧	١٧	٣٥	١٧	١٧
٣٦	١٦	١٦	٣٦	١٦	١٦
٣٧	١٨	١٨	٣٧	١٨	١٨
٣٨	١٧	١٧	٣٨	١٧	١٧
٣٩	١٦	١٦	٣٩	١٦	١٦
٤٠	١٨	١٨	٤٠	١٨	١٨
٤١	١٧	١٧	٤١	١٧	١٧
٤٢	١٦	١٦	٤٢	١٦	١٦
٤٣	١٨	١٨	٤٣	١٨	١٨
٤٤	١٧	١٧	٤٤	١٧	١٧
٤٥	١٦	١٦	٤٥	١٦	١٦
٤٦	١٨	١٨	٤٦	١٨	١٨
٤٧	١٧	١٧	٤٧	١٧	١٧
٤٨	١٦	١٦	٤٨	١٦	١٦
٤٩	١٨	١٨	٤٩	١٨	١٨
٥٠	١٧	١٧	٥٠	١٧	١٧
٥١	١٦	١٦	٥١	١٦	١٦
٥٢	١٨	١٨	٥٢	١٨	١٨
٥٣	١٧	١٧	٥٣	١٧	١٧
٥٤	١٦	١٦	٥٤	١٦	١٦
٥٥	١٨	١٨	٥٥	١٨	١٨
٥٦	١٧	١٧	٥٦	١٧	١٧
٥٧	١٦	١٦	٥٧	١٦	١٦
٥٨	١٨	١٨	٥٨	١٨	١٨
٥٩	١٧	١٧	٥٩	١٧	١٧
٦٠	١٦	١٦	٦٠	١٦	١٦
٦١	١٨	١٨	٦١	١٨	١٨
٦٢	١٧	١٧	٦٢	١٧	١٧
٦٣	١٦	١٦	٦٣	١٦	١٦
٦٤	١٨	١٨	٦٤	١٨	١٨
٦٥	١٧	١٧	٦٥	١٧	١٧
٦٦	١٦	١٦	٦٦	١٦	١٦
٦٧	١٨	١٨	٦٧	١٨	١٨
٦٨	١٧	١٧	٦٨	١٧	١٧
٦٩	١٦	١٦	٦٩	١٦	١٦
٧٠	١٨	١٨	٧٠	١٨	١٨
٧١	١٧	١٧	٧١	١٧	١٧
٧٢	١٦	١٦	٧٢	١٦	١٦
٧٣	١٨	١٨	٧٣	١٨	١٨
٧٤	١٧	١٧	٧٤	١٧	١٧
٧٥	١٦	١٦	٧٥	١٦	١٦
٧٦	١٨	١٨	٧٦	١٨	١٨
٧٧	١٧	١٧	٧٧	١٧	١٧
٧٨	١٦	١٦	٧٨	١٦	١٦
٧٩	١٨	١٨	٧٩	١٨	١٨
٨٠	١٧	١٧	٨٠	١٧	١٧
٨١	١٦	١٦	٨١	١٦	١٦
٨٢	١٨	١٨	٨٢	١٨	١٨
٨٣	١٧	١٧	٨٣	١٧	١٧
٨٤	١٦	١٦	٨٤	١٦	١٦
٨٥	١٨	١٨	٨٥	١٨	١٨
٨٦	١٧	١٧	٨٦	١٧	١٧
٨٧	١٦	١٦	٨٧	١٦	١٦
٨٨	١٨	١٨	٨٨	١٨	١٨
٨٩	١٧	١٧	٨٩	١٧	١٧
٩٠	١٦	١٦	٩٠	١٦	١٦
٩١	١٨	١٨	٩١	١٨	١٨
٩٢	١٧	١٧	٩٢	١٧	١٧
٩٣	١٦	١٦	٩٣	١٦	١٦
٩٤	١٨	١٨	٩٤	١٨	١٨
٩٥	١٧	١٧	٩٥	١٧	١٧
٩٦	١٦	١٦	٩٦	١٦	١٦
٩٧	١٨	١٨	٩٧	١٨	١٨
٩٨	١٧	١٧	٩٨	١٧	١٧
٩٩	١٦	١٦	٩٩	١٦	١٦
١٠٠	١٨	١٨	١٠٠	١٨	١٨





خلاصة الفكر الأوربي

تأليف

عبد الرحمن بدوي

ظهر منها :

- | | |
|---------------------------|----------------|
| (١) نيته | (طبعة ثانية) |
| (٢) الشيطان | (. .) |
| (٣) شيطان | (. .) |
| (٤) أفلاطون | (. .) |
| (٥) أرسطو | (. .) |
| (٦) ربيع الفكر اليوناني | (. .) |
| (٧) خريف الفكر اليوناني | (. .) |

تراجع

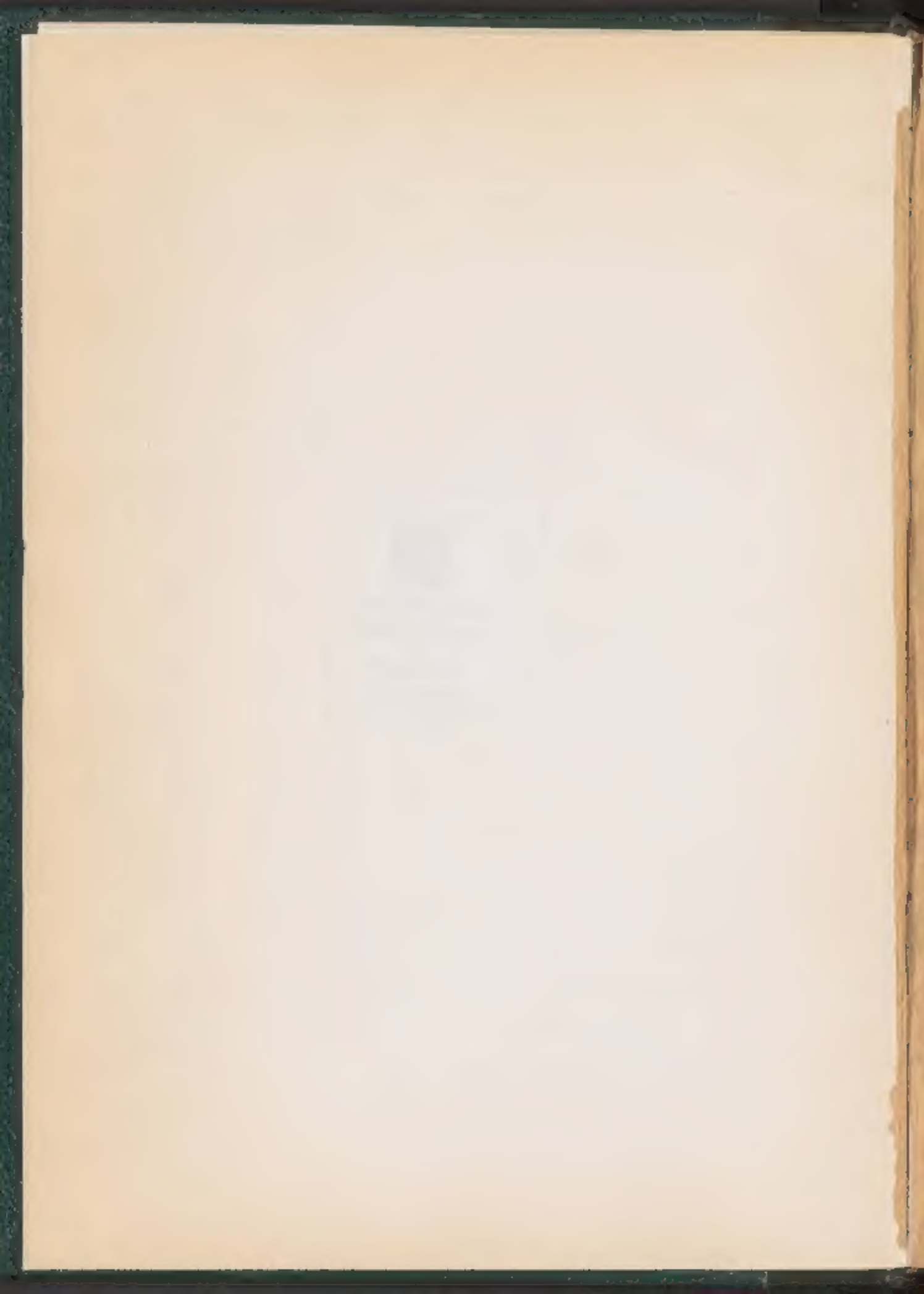
دراسات إسلامية

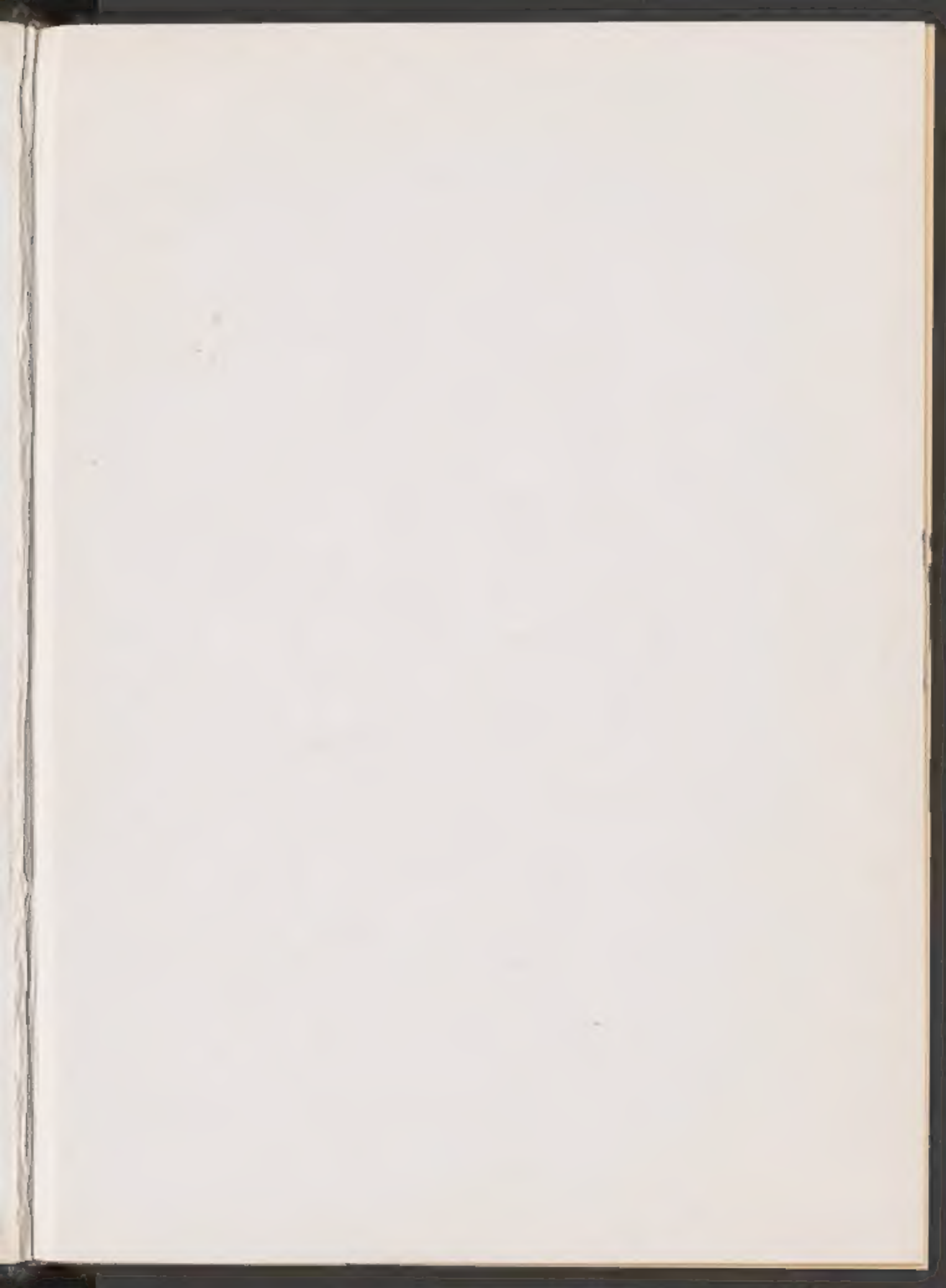
تراث الإسلام في عصره الإسلامي (في جزأين)

الروائع المائة

- | | |
|-------|--------------------------------------|
| (١) | أبشتدورف : من حياة حائر بائر |
| (٢) | مركبة . أسير |
| (٣) | جنته : الديوان الشرقي للتأليف العربي |
| (٤) | بينز : أسفار اثيلد هارولد |
| (٥) | جنته : الأنساب المختارة |

طبعة الامانة مع تصحيح عبد الرحمن بدوي







Elmer Holmes
Bobst Library
New York
University

NYU-BOBST



31142 02070 6845

BD118.A7 B14 1945 al-Zaman al-wujud